بحوث ودراسات
مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة القديس يوسف، بيروت
بإدارة لويس پوزيه
سلسلة جديدة أ. اللغة العربيّة والفكر الإسلامي
رقم ١٤

مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري

من إملاء
الشّيخ الإمام أبي بكر محمّد بن الحسن بن فورك
(ت ٤٠٦/١٠١٥)

عُني بتحقيقه
دانيال جيماريه



دار المشرق ش م م
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

أنجزت «المطبعة الكاثوليكية ش م ل»
في عاريا
طباعة كتاب «مجرّد مقالات الأشعري»
في العشرين من كانون الثاني ١٩٨٧

٥٥٦٩ – ١ – ٢٠/ ١/ ٨٧

فهرس المحتويات العام

مقدّمة

هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ وصل الينا عبر أربع مخطوطات. ومما لا شكّ فيه ان واحدة من هذه المخطوطات هي أصل، وما الثلاث الأخريات الاّ نسخ متأخّرة عنها.

ان المخطوطة الأصل هذه محفوظة في مكتبة عارف حكمت (شيخ الاسلام) الغنية في المدينة، حيث هي مسجّلة تحت قيد «توحيد ٢٥٣» (راجع فهرس عمر رضا كحّالة، **مخطوطات المدينة المنوّرة**، دمشق، ١٣٩٣/١٩٧٤، ص ٢٥، رقم ٥٨). وهي مؤرّخة للعشرين من ذي القعدة سنة ٤٦٠، مما يُعتبر، بالنسبة لمخطوطة عربية، تأريخ قديم جدًّا. ومع ذلك فهي محفوظة في حالة ممتازة. وحسبما رأيتُ، فإن ورقة واحدة من المخطوطة قد فُقِدَت، وهي الورقة الواقعة بين الورقتين العاشرة والحادية عشرة. ومن جهة أخرى – لكن هذا أمر غير ذي بال – فإن ورقتين قد تعاكستا قبل الترقيم فحلّت الواحدة مكان الأخرى، وهما الورقتان ٩٩ و ١٠٠. وفي حالتها الراهنة تقع المخطوطة في ١٦٧ ورقة (علمًا بأن الترقيم يبدأ من الورقة الثانية)، بنسبة واحد وعشرين سطرًا في الصفحة الواحدة. أما الكتابة فهي منتظمة بخطّ نسخي جميل وجليّ، مقروء بوضوح تامّ. إنّه من الحظّ الكبير لعمري أن تصل الينا وثيقة بمثل هذه الأهمية، وهي في مثل هذه الحالة المادية الحسنة.

لا ريب انّ المخطوطة نُسِخَت عن مخطوطات أقدم وتمّت مراجعتها بدقّة وعناية، يدل على ذلك ما يُذكَر مرارًا من انها قُوبلت وعورضت على نسخ أخرى: «بلغتُ معارضة على النسخ»، «بلغتُ عرضًا على النسخ». ولعلّ الناسخ هو صاحب الإسم المذكور على صفحة العنوان بعد إسم المؤلّف. انّي اعتقد على كل حال ان صاحب

الإسم : أبو عبدالله المبارك بن أحمد بن الحسين بن سكّينة، هو أول من امتلك المخطوطة. فالذهبي ، الذي يذكره في **المشتبه في الرجال** (تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٣٦٤) ، يعدّه تلميذًا لأبي عبدالله الحسين النعالي المولود سنة ٤٠٣ والمتوفّى سنة ٤٩٣ . وهذا يحمل على الاعتقاد انّ ابن سكّينة هذا كان على قيد الحياة سنة ٤٦٠ .

أما المخطوطات الثلاث الأخرى لكتاب **المجرّد** فهي من اسطنبول ، وترجع جميعها الى عصر متأخّر نسبيًّا (بين القرنين العاشر والثاني عشر للهجرة) ، وهي تعود الى كوپريلي ٨٥٦ ، وعاطف ١٣٧٢ ، وفاتح ٢٨٩٤[١]. وكان هلموت ريتر قد أشار الى وجودها وعرّفها تعريفًا صحيحًا (راجع Der Islam ١٩٢٩/١٨ ، ص ٣٩ — ٤٠) ، ثم أخذ ذلك عنه بروكلمان (ملحق ١ ، ٣٤٦) . وبالمقابل فان سزگين قد وَهَمَ حين عَدَّها ملخّصًا لكتاب **مقالات الإسلاميين** للأشعري (Geschichte des arabischen Schrifttums ١ ، ٦٠٣)

وكما ذكرتُ فإن المخطوطات الثلاث هي نسخ عن مخطوطة المدينة . ودليلنا الأهمّ على ذلك انها تنقل مخطوطة المدينة بحالتها الراهنة : الورقة المفقودة بين الورقتين العاشرة والحادية عشرة ، والورقتان ٩٩ و ١٠٠ المتعاكستان . ثمّة تفاصيل أخرى (الأخطاء عينها والبياض في المواضع عينها ، هنا وهناك) تدلّ على ما أَذْهَبُ اليه . ومن جهة أخرى ، يبدو واضحًا ان المخطوطة الأحدث بين الثلاث ، فاتح ٢٨٩٤ ، قد نُسخت عن مخطوطة كوپريلي . يدلّ على ذلك ان ما أسقطه الناسخ سهوًا (ثم عاد فأثبته على الهامش) يتطابق دائمًا مع سطر كامل من مخطوطة كوپريلي .

اذن فإني في هذه الطبعة لن أعتمد عمليًّا إلاّ على مخطوطة المدينة ، التي أُشيرَ اليها بـ« الأصل » وأُثبتُ أرقام صفحاتها على الهامش . وان صادف وذكرتُ في الملاحظات النقدية مخطوطة كوپريلي (أُشيرُ اليها بحرف : ك) ، فلكي أنبّه فقط الى اختلاف في القراءات .

ثمّة مشكلة تتعلّق بهويّة المؤلّف . اذا رجعنا في ذلك الى عنوان مخطوطة المدينة ،

---

١. ما مخطوطة جامعة القاهرة المنحولة ٢٢٩٦٢ إلاّ نسخة مصوّرة عنها .

تحققنا ان صاحب **المجرّد** هو مؤلِّف شهير على ما يبدو ، فيوصف بأنه «شيخ» و «إمام» اسمه أبو بكر محمد بن الحسن بن المبارك. أما مخطوطات اسطنبول الثلاث فإنها لا تذكر مع الأسف إسم المؤلّف. إلاّ اني اعتقد أن المقصود هو المتكلّم الأشعري المعروف، أبو بكر بن فورَك (ت ١٠١٥/٤٠٦) المعاصر للباقلاّني ولعبد الجبّار وذلك للأسباب التالية :

١. مما لا شكّ فيه ان مؤلّف **المجرّد** هو أشعريّ، أشعريّ في المستوى الأول من الأهمية. ولا يمكننا ان نتصوّر بالتالي ان تغفل كتب طبقات الأشاعرة والشافعية[٢] عن ذكر رجل واسع الإحاطة بآراء الأشعري وبمؤلّفاته، يوصف فضلاً عن ذلك بأنه «شيخ» و «إمام». لكن اذا رجعنا الى ابن عساكر والى السبكي فهما لم يذكرا رجلاً بهذا الاِسم.

٢. لقد توفّي الأشعري سنة ٣٢٤. ومما لا نقاش فيه ان المخطوطة مؤرّخة لسنة ٤٦٠. فمن الصعوبة بمكان ان نسلّم باحتمال ان يكون قد عاش بين هذين التأريخين رجلان يسمّيان كلاهما بـ «أبي بكر محمد ابن الحسن» (وإن يكن كلّ عنصر من عناصر هذا الإسم كثير الشيوع)، وان يكون أحدهما ابن فورَك ذائع الصيت، في حين يبقى الآخر – وهو أشعري كبير أيضًا – مجهولاً تمامًا.

٣. ان شهرة ابن فورَك قائمة في بعض أسبابها على اطّلاعه المتميّز على الأشعري، على حياته ومؤلّفاته ومذهبه. فهو قد ترجم له، والى هذه الترجمة كثيرًا ما يرجع ابن عساكر في كتاب **التبيين**[٣]. وعن صاحبنا كذلك أخذ ابن عساكر نفسه القائمة المفصّلة التي وضعها الأشعري بأسماء مؤلّفاته سنة ٣٢٠ وأدرجها في كتاب **العُمَد**، وكذلك القائمة المكمّلة التابعة للأولى الخاصّة بما بين السنتين ٣٢٠ و ٣٢٤[٤]. ويقال ايضًا إنه وضع كتابًا قارن فيه بين آراء الأشعري وآراء ابن كُلاّب[٥]، وكذلك كتابًا آخر قارن فيه بين آراء

---

٢. ان ذكر الشافعي في الورقة ٩٢أ يدعو الى الاعتقاد ان المؤلّف نفسه شافعي.

٣. تحقيق حصام الدين القدسي، دمشق، ١٣٤٧، ص ٣٥، ٥٦، ١٢٥، ١٢٧ والصفحات التي تتلو، ١٤٧، ٣٧٤.

٤. **التبيين**، ص ١٢٨ – ١٣٦.

٥. راجع ابن تيميّة، **تفسير سورة النور**، القاهرة، ١٣٤٣، ص ١١٤. كذلك **تفسير سورة الإخلاص**، القاهرة، ١٣٢٣، ص ١٦.

الأول وآراء أبي العبّاس القلانسي[٦] . وهذه معطيات ينبغي مقابلتها بما يذكره المؤلّف في مقدّمة **المجرّد** حيث يصرّح بأنه قد عرض في كتاب له سابق وجوه الاختلاف بين الأشعري وبين «نُظّار أصحاب الحديث» (اي تحديدًا ابن كُلاّب والقلانسي ومن أشبههما) ، ويقول إنه يعتزم وضع كتاب يعرض فيه عند ذكر كل مسألة كلامية آراء الأشعري وما يقابلها من آراء سواه من المتكلّمين.

٤. اذا نحن أنعمنا النظر في عنوان مخطوطة المدينة ، لاحظنا ان الإسم «المبارك» قد كُتب بصورة غريبة ، فكأنما حرف «الباء» قد كُتب فوق «واو» (راجع أدناه ص ٦ الصورة عن الصفحة الأولى من المخطوطة) . ألا تكون كلمة «فورك» قد صُحّحت على «المبارك» ، وهذا ربّما لأن السطر الثاني يحتوي على إسم أبي عبدالله المبارك (...) بن سكّينة ؟

٥. ان مؤلّف الفهرس المخطوط بمجموعة عارف حكمت ، الموجود في جامعة أنقرة (قسم إسماعيل سَيْب ، رقم ٥٤٠٤) ، قد قرأ من جهته : «ابن فورَك» .

هذه الأسباب جميعها تجعلني على يقين مطلق من ان مؤلّف **المجرّد** هو ابن فورَك.

ثمّة مشكلة أخرى لم استطع لها حلاً ، وهي تتعلّق بتحديد هويّة الرجل المسمّى بمحمد بن مطرّف الضبّي الأستراباذي والذي يدعوه ابن فورَك إجمالاً بالضبّي . فهذا الرجل الذي يرد ذكره في الفصلين الخامس والسادس وعلى وجه الخصوص في الفصل السادس والستين (يعني الأخير) ، يبدو انه قد وضع كتابًا حكى فيه آراء الأشعري ، لكن ، على ما يقول ابن فورَك ، حكاية مليئة بالأغلاط . ويبدو كذلك انه بغرض إصلاح ما غلط فيه الأول من الحكاية قد وضع صاحبنا مؤلّفه . مع الأسف لم أعثر في أيّ من المراجع على ذكر لهذا الرجل[٧] .

سوف تُدرَك دون كبير جهد أهمية هذا الكتاب البالغة . صحيح ان فكر الأشعري لم يكن مجهولاً لدينا تمامًا ، فالجوهري منه على الأقلّ قد وصلنا ، خصوصًا في كتاب **اللُمَع** . إلاّ ان ذلك يُعَدّ نزرًا يسيرًا اذا ما قِيس بفيض المعلومات التي يزوّدنا بها كتاب **المُجَرَّد** ،

---

٦. عنوانه كتاب **اختلاف الشيخين** ، راجع أبو المعين النسفي ، **تبصرة الأدلّة** ، مخطوط دار الكتب ، القاهرة ، ٤٢ علم الكلام ، ورقة ٢٥٨ ب.

٧. من الثابت على كل حال ان الضبّي ليس هو مؤلّف **المجرّد** ، كما توهّمه سزگين ، Geschichte ١ ، ٦٠٣ .

ولعلّنا لا نبالغ كثيرًا اذا نحن تحدّثنا بهذا الخصوص عن «بعثٍ» لفكر الأشعري. ذلك اننا هنا، اذا كان البعض لا يزال يشكّ – لفرط ما كان الأشعري ضحية للأفكار الخاطئة – اننا هنا أمام فكر الأشعري الحقيقي كاملاً غير منقوص. لا يؤكّد ذلك فقط ان مرجعنا هو ابن فورك، ولا يؤكّد ذلك فقط الرجوع الكثير الى مؤلّفات الأشعري (الى ثلاثين منها، وبعضها يُذكَر أكثر من عشر مرّات)، وانما كذلك المطابقة التامّة بين الآراء التي يوردها الكتاب وبين الآراء التي ترد في **اللُمَع** او تلك التي ينقلها أبو منصور البغدادي والجويني وأبو القاسم الأنصاري وسواهم.

هكذا يستعيد الأشعري بصورة نهائية هويّته الحقيقية: هويّته لا بوصفه تلميذًا إمّعا لابن حنبل وانما باعتباره متكلّمًا حقيقيًّا من متكلّمي عصره وتلميذًا خليقًا بشيخه أبي علي الجبّائي، متكلّمًا، كشيخه، يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة، ويخوض، ببراعة شيخه، في جميع لطائف «دقيق» الكلام. هويّته كرجل استحقّ بجدارة ان يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتَسبت اليه.



لوحة العنوان لمخطوطة المدينة

مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن
عليّ بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه

من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن
ابن فُورَك[1] رضي الله عنه

١) الأصل: ابن المبارك.



/

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أوّلا وآخرا، وصلى الله على محمد ظاهرا وباطنا وسلم كثيرا.

أمّا بعد فقد وقفتُ على ما سألتم أسعدكم الله بطاعته من شدّة حاجتكم الى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه وما تُبنَى ٥ عليه أدلّته وحججُه على المخالفين، وأن أجمع لكم منها متفرّقها في كتبه ما يوجد منها منصوصا له وما لا يوجد منصوصا له أجبنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قولُه فيه في كتبه وما قطع به منهما وما لم يقطع بأحدهما ورأينا أن أحدهما أولى بمذاهبه وألْيَق بأصوله فنبّهنا عليه. وذكرتم أن بعض الناس قد تصدّى لجمع ذلك وخلّط فيه وحكى عنه ما ليس من قوله ونسبه اليه وترك ما هو قوله ١٠ المشهور وخلط مع ذلك الأبواب ولم يرتّب كلاّ منها على حدّه. ورأينا أن أحد ما يُعينكم على درك ذلك ويجمع لكم الفهم به أن نرتّب ذلك على الدقيق والجليل والأصول والفروع حتى نوفّي ذلك كلاّ بقسطه فتقصدوا بابًا بابًا منها عند حاجتكم الى ما فيه وتتعلّقوا به. فبدأنا عند ذلك بالكلام في العلوم ومداركها وأقسامها وذِكر حقيقة معناه على أصله. ولم نذكر مع ذلك شيئا من مذاهب المخالفين اذ كان غرضنا التنبيه على ١٥ ذكر أصول مذاهبه فقط لتستبصروا باطّلاعكم عليها في وجوه المقايسات وطُرُق النظر والاستدلال وكيفية انتزاع الأدلّة منها. فأمّا الكتاب الذي يجمع مع مقالاته ذِكر مقالات المخالفين له فإنّا سنفرد لذلك إن شاء الله كتابا في مقالات المتكلّمين من الإسلاميين فنذكر في كل مسألة جملة مقالاتهم مضافة الى ذكر مقالاته إن شاء الله فيما بعد. والله أسأل حُسن المعونة على إتمام ما أسعفناكم به من الإجابة الى هذا المطلوب واليه نرغب في ٢٠ عصمتنا من الخطأ والزلل وأعاذ بنا من شرّ القول والعمل إنه وليّ قدير.

[١ أ] واعلموا / رحمكم الله أن الذي حكيناه في هذا الكتاب من مقالات الشيخ أبي الحسن عليّ بن اسماعيل الأشعري رحمه الله فهو ما عليه نُظّار أصحاب الحديث وجُمَل ذلك ممّا هي قواعد دينهم وأساس توحيدهم وما يتفرّع عن أصولهم. والذي وقع بين مشايخهم [من] اختلاف ممّا يخالفون فيه الشيخ أبا الحسن رحمه الله فقد أفردناه في كتاب، وأشرنا في هذا الكتاب الى بعض ذلك. ولكنه لمّا كان أصحاب الحديث ٥ نوعَيْن ففريق اشتغل بالرواية وفريق اشتغل بالنظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين ما خالفه، كان ما حدث من التفريع على مذاهبهم ممّا يختصّ به أهل النظر منهم الذين يُعنَون بالفكر فيه وفي تمهيد قواعدها وتأسيس أصولها التي يُبنى الكلام عليها مع المخالفين، فلذلك خصصناه من بينهم بذكر مقالاته فاعلَمْه إن شاء الله تعالى.

[١] الفصل الأوّل في إبانة مذهبه في معنى العلم وحدّه ١٠

اعلم أن الذي يدور عليه كلامُه في ذلك وفي سائر حدود جملة المعاني شيء واحد وهو أنه يقول: «معنى العلم وحقيقته ما به يعلم العالِمُ المعلوم». وعلى ذلك عوّل في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم من حيث أنه لو كان عالما بنفسه كان نفسه علما، لأن حقيقة معنى العلم ما يعلم به العالِم المعلوم، فلو كانت نفس القديم سبحانه نفسا بها يعلم المعلومات وجب أن تكون علما وفي معناه. وأجرى ذلك وأكّد هذا القول وكرّره في كثير ١٥ من كتبه. واستدلّ على ذلك بأنه بهذا المعنى فارق سائر المعاني: ألا ترى أن الحركة والقدرة واللون والطعم لا يصح أن يكون شيء من ذلك علما لمّا لم يجز أن يكون عالمٌ به عالما؟ وأجرى مثل ذلك في سائر المعاني التي تُشتقّ منها الأسماء والأوصاف لمَن تقوم به حتى قال في معنى الكلام والحركة واللون والطعم وسائر المعاني على نحو ما ذكرناه في العلم. ٢٠

[١ ب] ويدلّ في كتاب **الإيضاح** في إبطال قول من يقول إن العالِم كان عالما بالعلم للعلم / ولأنه غيره أن ذلك ممّا يقع فيه المشاركة، وأوصاف الشركة لا يصح وقوعها في الحدود لِمَا توجب من النقصان عن المحدود تارة والزيادة فيه أخرى، وكل ذلك مُحال لأن الحدّ ما يجمع نوع المحدود فقط ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه.

فسأل نفسه فقال: «إن قال قائل، فلماذا كان العالِم عالما، ألأجل أن العلم علمٌ ام لأجلِ أن العلم علمٌ وأنه مضاف اليه؟،» فأبطلها وقال: «انما كان العالم عالما لِمَا له اشتقّ منه إسم العالِم وهو العلم [............................][1] عالم باحد (؟) استقرار اللغة ولا يحتاج في الاستحقاق الى ذلك ولم يكن ذلك لأجل إضافة العلم

٥ الى العالم» .\وهذا إيماء الى أن ذلك معنى العلم وهو الذي يجب أن يشتقّ لمن قام به منه إسم.

وكان ينكر أن يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وقال إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز، لأن أصل العقد والاعتقاد انما يتحقّق بغير المعاني واذا استعمل في ذلك فعلى التوسّع.

١٠ ومن مذهبه ايضا أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه كل ذلك عنده بمعنى العلم، وأن البارئ تعالى انما اختُصّ بوصف العلم اتّباعا له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء.

وذكر في كثير من كتبه ايضا أن الحسّ هو العلم بالمحسوس. وذكر في **الموجز** وكتاب **الرؤية الكبير** أن الرؤية علم بالمرئيّ وكذلك السمع علم بالمسموع على وجه مخصوص.

١٥ وذكر في **العمد** و**النقض على الخالدي** خلاف هذا القول وأنكر على الخالدي قوله إن وصف الله تعالى بأنه راءٍ وسامع على معنى أنه عالم بالمرئيّ والمسموع، وهذا الأولى بالحقّ عندي والأقرب من أصوله وقواعده. وكذلك القول في الإدراك، وهو الذي نصره في كتاب **الإدراك** وأنكر قول من قال من المعتزلة إن الإدراك هو العلم بالمُدرَك.

[٢] فصل آخر في إبانة مذهبه في أحكام العلم وأوصافه وأسمائه

٢٠ أمّا ما يجري له مجرى الحدّ والحقيقة فإن ذلك يجري في الشاهد والغائب. وأمّا ما يجري له مجرى الأوصاف والشروط فقد يختصّ بذلك العلم الحادث دون العلم القديم. فيُسمَّى العلم المُحدَث عَرَضا لأجل أنه عارِض لا يصح بقاؤه. وسنبيّن بعد ذلك قوله في حقيقة العَرَض.

١) هنا جملة مضافة في الهامش بعض كلماتها غير مقروءة.

[٢ أ] ولا يمتنع من وصف علم المُحدَث بأنه ضرورة وكسب ، بل كان يقول / إن بعض معارفنا ضرورة وبعضها كسب . واختلفت عباراته في كتبه في معنى الضرورة في الجملة اذا أُطلقت على العلم او على غيره . فقال في بعض كتبه إن معنى الضرورة ما حُمل عليه الإنسان وأُجبر عليه ولو أراد التخلّص منه لم يجد اليه سبيلا . وقال في غيره من الكتب إن الضرورة تُستعمل في هذه المعاني على أحد وجهين ، أحدهما بمعنى الحاجة كقوله تبارك ٥ وتعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾[١] وقوله سبحانه ﴿إلاَّ مَا ٱضْطُرِرْتُم إِلَيْهِ﴾[٢] فهذه ضرورة الحاجة . وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارها له ، كقول القائل «اضطُررتُ الى فعل كذا» و«اضطرّني السلطان الى دفع مالي اليه» اذا أكرهه عليه ، فعلى هذا قد يكون نوع الكسب ضرورة بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه وإن كان مريدا له من وجه . وعلى هذا يجيز أن يكون شيء واحد كسبا ضرورة من وجهين على ١٠ الوجه الذي بيّنّا .

وذهب الى هذا التفصيل في كتاب **المختصر في التوحيد والقدر** وقال : «فعلى هذا الأصل نجيز علما لا ضرورة ولا كسبا ، في إبطال قول المعتزلة إن العلوم كلها لا تخلو من أن تكون ضرورة او كسبا تطرّقا بذلك الى نفي علم الله تبارك وتعالى» . فكلّمهم تارة على تسليم ذلك في علوم المُحدَث على نحو ما ساق عليه كلامه في **النقض على ابن الراوندي في الصفات** فيما نقضه على عبد الله بن سعيد رحمه الله ، وتارة منعهم من ذلك في ١٥ الشاهد ايضا وأجاز على هذا التفسير للضرورة حدوث علم خارج من الوصفَيْن جميعا . فعلى هذا الأصل وإن لم نجد له نصًّا يجوز ايضا وجود حركة لا كسب ولا ضرورة .

وكان يذهب الى أن وصف الضرورة يصح في نوع ما يصح أن يكتسب ، ويمنع أن يقال للأجسام ضرورة وكذلك الألوان وسائر المعاني التي لا تقع مقدورة لغير الله تعالى . ٢٠

[٣] فصل آخر

وكان يذهب الى أن العلوم المُحدَثة لا يجوز عليها البقاء . وهكذا قوله في سائر

١) المائدة ٣.   ٢) الانعام ١١٩.

الأعراض إنه لا يصح وجود شيء منها أكثر من وقت واحد، واذا عُدِم فليس يُعدَم بضدّ ولا بمُعدِم بل يجب عدمُه في ثاني وقته لا محالة ويستحيل وجوده في حالين متّصلَيْن. وكان يقول / إن العلم يضادّ الموت وكل ما لا يصح أن يوجد معه في محلّه من المعاني كالسهو والجهل بمعلومه والشكّ فيه. [٢ ب]

٥ وكان يقول إن العلم المُحدَث يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة على طريق الجملة والتفصيل. وكان بعض أصحابه يفصل بين العلم الضروريّ والمُكتَسب ويقول: يجوز أن يضطرّنا الله تعالى الى العلم بمعلومات الله تعالى على التفصيل ولا يجوز ذلك في العلم المكتسب لأن العلم المكتسب هو الواقع عقيب النظر، ولكل وجه من ذلك طريق يختصّه وإن النظر المؤدّي الى العلم بحدوث الشيء ليس هو النظر المؤدّي الى العلم ١٠ باستحالة بقائه او صحته، وجنس النظر ممّا لا يجوز عليه البقاء. فلم يصح أن يتعلّق العلم الواحد بمعلومَيْن من طريق التفصيل. فأمّا من طريق الجملة فلا خلاف فيه بين أصحابنا وبين المعتزلة وسواء كان ذلك علما مكتسبا او ضروريا، لأن علمنا بأن معلومات الله تعالى لا نهاية لها وكذلك مقدوراته علمٌ يتناولها على طريق الجملة وهو علم واحد والمعلومات أكثر من ذلك. ولسنا نقطع الآن أن الإنسان يعلم من طريق الضرورة ١٥ معلومات على التفصيل بعلم واحد بل نجيز ذلك. فأمّا العلم بمعلومات الله سبحانه كلها على التفصيل فذلك غير مشكوك فيه أنه لم يوجد واذا وُجِدَ فانما يوجد على نقض العادة.

وكان يقول إن نوع الجهل وجنسه خلاف جنس العلم كما أن جنس اللون خلاف جنس الطعم وكذلك جنس السواد خلاف جنس البياض فكذلك الشكّ والجهل والسهو ٢٠ والموت أجناس مختلفة كلها تضادّ العلم على الوجه الذي يستحيل حدوثها معا لحيّ وأن يتّصف به موصوف واحد. وكان يجيز حدوث علم بشيء وجهل به من وجهَيْن مختلفَيْن كعلم العالِم بوجود العالَم وجهله بحدوثه. ويراد بالوجهين طريقَيْ العلم بذلك، لأن العلم بوجوده طريقُه الحسّ والعلم بحدوثه طريقه الاستدلال. وكان يمنع وصف العلم والجهل بأنهما اعتقادان على الحقيقة وإن أجاز أن يُطلَق عليهما ذلك توسّعا ومجازا.

٢٥ وكان يقول إن العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة وأن المستدِلّ / انما يستدلّ ليعلم [٣ أ]

ما لم يعلمه بأن ينظر فيما علمه ويردّ اليه ما لم يعلمه ، فاذا استويا عنده في المعنى سوّى بينهما في الحُكم اذا استوفى حقّ النظر فيه ووفّاه شروطه . وكان يقول إن العلوم المكتسبة قد تكون أصلا لعلوم أخر مكتسبة كما تكون الضرورية أصلا للمكتسب . ومثال ذلك أن العلم بحدوث العرض فرعٌ على العلم بوجوده والعلمُ بوجود العرض اذا لم يكن مُدرَكا مكتسبٌ . ثم إن العلم بحدوث الجواهر مبنيّ على العلم بأنها لا تنفكّ من الأعراض الحادثة ٥ والعلمُ بذلك ايضا مكتسبٌ . وعلى هذا المثال يرتّب منازل العلوم ومراتبها في الضروريّ والكسبيّ . وعلى ذلك كان يرتّب قوله ويبني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب . فكان يقول : «معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحسّ او باضطرار وإن لم يكن محسوسا . ومعنى قولنا "غائب" ما غاب عن الحسّ ولم يكن في شيء من الحواسّ والضروريّات طريقٌ الى العلم به». ١٠

وكان يقول إن كل ما علمناه من طريق الاكتساب فجائز أن يُعلِمنا الله تعالى ذلك من طريق الاضطرار اليه . وكان يسوق هذا المذهب في سائر الأنواع المكتسبة ويقول إن كل ما يجوز أن يُقدِرنا عليه حتى نكتسبه يجوز أن يضطرّنا اليه . فأمّا القول في إجازة أن يُعلِمنا اكتسابا كل ما أعلمَناه ضرورة فله تفصيل وعلى مذهبه في ذلك اختلاف . أمّا اذا كان ذلك غير العالِم به وأعلمَناه اضطرارا فجائز أن ينصب على ذلك دليلا ويُعلِمناه ١٥ اكتسابا . وأمّا نفس العالِم المستدِلّ فهو الذي فيه الخلاف . فقال في بعض كتبه : «لا فرق بين ذلك» . وقال في بعضها : «كل ما كان غيرا للعالِم به وأعلمَناه اضطرارا فجائز أن يُعلِمناه اكتسابًا» . وكذلك اختلف جوابه في تجويز أن يعلم غيرَه ولا يعلم نفسه وفي تجويز أن يعلم السواد ولا يعلم محلّه وكذلك أن يراه ولا يرى محلّه ، فأجاب فيه تارة بالتجويز وتارة بالفرق . ٢٠

ولم يختلف مذهبه في أن كل ما يجوز أن يعلمه الإنسان ولم يكن له به علمٌ فواجب أن يكون قد قام به عقيبٌ لذلك العلم . وكذلك كان يقول في الرؤية إن كل ما يجوز أن يُرَى اذا لم يُر فلمانع منه موجود يجوز أن يُرَى ايضا ، وأن إجازة / خلاف ذلك تؤدّي الى [٣ ب] إجازة خلوّ الجوهر من الأعراض المتعاقبة عليه وذلك مُحال . ثم إن القول في عقائب العلم من موانعه من الجهل والشكّ وما يجري مجراهما على حسب القول في الرؤية . وما يجوز أن ٢٥

يتعلّق به ويكون العالم عالما به في وقت واحد[١] لا أنه يجيز حدوث ما لا يتناهى في وقت واحد.

وكان يقول إن المعرفة بالله تعالى طريقُه الاكتساب والنظر في آياته والاستدلال عليه بأفعاله، وإن المعرفة به في الآخرة ضرورة، والمعرفة بصدق رسل الله تعالى اكتساب ٥ واستدلال بالمعجزات عليه. وكان يقول: «العلم بالواجب والندب والحَسَن والقبيح من أفعال المُكلَّفين طريقُه الاكتساب والاستدلال وإنه لا يُعلَم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهة».

وكان يقول في معنى بديهة العقل إنه مبادئ العلوم وهي من أنواع الضروريات التي تقع للعالم منّا من غير نظر ولا فكر ولا رويّة. وكان يعدّ في هذا القسم العلم بأن الموجود ١٠ لا يخلو من أن يكون أزليّا او لم يكن فكان. وكان يعدّ العلم بأن الجوهرَيْن والجسمَيْن لا يخلوان من أن يكونا متقاربَيْن او متباعدَيْن من بداية العقول وأوائل العلوم. وكذلك كان يقول في علمنا الآن بأن لا فيل بحضرتنا مع صحة أبصارنا وانتفاء الآفات عنها إنه ضرورة. وكذلك عِلمُنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها من الأصوات اذا كنّا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفيّ من الصوت بحضرتنا إن ذلك ضرورة، مع قوله بتجويز ١٥ كونها وعدم إدراكها لوجود[٢] المانع منه بدله، ويجري ذلك مجرى ما يفعله الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها نقضها على وجه مخصوص.

وكان يقول ايضا إن ما يجب من اشتقاق الوصف من العلم لِمَ قام به العلمُ فقط. وكذلك يقول في الحياة وسائر المعاني التي يجب منها الاشتقاق من أخصّ أوصافها إن ذلك انما يجب لمن قام به. وذلك كالسواد والحركة والطعم وسائر الأعراض ويقول: «انما ٢٠ يجري ذلك على الجملة مجازا وتوسّعا، فأمّا الحقيقة من ذلك فلِمَن قام به». وكذلك كان يقول في تضادّ العلم مع الجهل إن ذلك تعاقُب يجب لمن يُشتقّ منه الوصف والاسم / له. [٤ أ]

وكان يقول إن العلم الواحد يجوز أن يقوم بالجزء الواحد بل يستحيل أن يقوم علم واحد بشيئَيْن[٣] كما يستحيل أن يقوم سواد واحد بجوهرَيْن. وكذلك كان يقول في سائر

١) لعل هنا ثغرة في الأصل. ٢) الأصل: وجود. ٣) لعله: بجزئين.

الأعراض إنه لا يجوز وجودها في محلَّيْن كما لا يجوز وجود جوهر في محلَّيْن معا ، وإن كانت علّتُها مختلفة . وكان يقول باستحالة وجود علمَيْن من جنس واحد في محلّ واحد كما يقول في سائر المعاني إنه لا يصح وجود جزئَيْن من جنس واحد منها[1] في محلّ واحد .

وكان يقول إن الذي به يُعلَم تجانُس العلمَيْن كنحو ما يُعلَم به تجانُس سائر المتجانسات من المعاني والأعراض ، وهو أن يكون كل واحد منهما يستحقّ أن يوصف ٥ بمثل ما يستحقّ أن يوصف به صاحبُه ولا يستبدّ أحدهما بوصف يمتنع مثلُه على الآخر . ولا يُراعى في ذلك اتّفاقُهما في وصف واحد ، لا فيما يتعلّق به ممّا يكون له متعلّق ولا ممّا[2] يرجع الى نفسه لنفسه دون أن يشتركا في الأوصاف جوازا او وجوبا .

وكان يقول : « العلم بالله تعالى ايمانٌ والجهل به كُفرٌ ، وإنه لا يصح وجود العلم به مع الجهل شرعا لا عقلا لإجماعهم أنه لا يكون مؤمنا كافرا في حال معا » . وأجاز أن ١٠ يجتمع العلم مع الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين . وأجاز ايضا أن يُعلَم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة كنحو علمنا بالسواد أنه عرض وأنه حادث وأنه ممّا لا يجوز بقاؤه ، وكل ذلك يُعلَم بدليل وطريق غير طريق صاحبه .

وكان يقول ايضا إنه لا يصح أن يريد الحيّ ما لا يعلمه اذا لم تكن الإرادة تمنّيا .

وكان يقول إن من أنكر العلوم جملةً باللسان فإنه لا يستحقّ المناظرة لأجل أنها ١٥ وُضعت لتبيين ما غاب عن الحسّ بردّه الى المحسوس ومَن أنكر المحسوس فلا سبيل الى مكالمته . وكان يقول إنه لا يجوز وجود جماعات كثيرة يقع بمثل أخبارهم العلم اذا تواترت منكرين لسائر العلوم ، بل كل هؤلاء جاحدون بألسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة .

وكان يقول إن ضروريات العلم مشتركة بين ذوي الحواسّ اذا انتفت الآفات ولا ٢٠ يصح أن ينفرد بعضهم بالدعوى فيه بما لا يجده صاحبه اذا اتّفقت / حواسّهم في [٤ ب] الصحّة ، فأمّا اذا تباينت فسائغ . وأمّا في الضروريات التي تقع ابتداءً فلا يصح فيها ايضا

١) الأصل : منهما. ٢) لعله : فيما.

غير مقدور، فما وقع منها عن النظر والفكر كسبٌ وما وقع خاليا عن ذلك فليس بكسب. وقد بيّنّا معنى قوله في الضرورة. وكان يجعل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحسّ او جاريا مجراه داخلا في حُكمه وبابه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعرّي من وقوعه عن النظر. وكان يقول إن العلم الحادث عقيب النظر فهو ٥ مُختَرَع لله تعالى مختار مُكتسَب للناظر ايضا لا أن النظر يولّده لا محالة كما يزعم المعتزلة. وكان يجيز أن ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر الاّ أنه لا يُسمّى المنفرد عنه كسبا.

وكان يذكر شروط النظر الذي يحدث عنه العلم وخصائص أوصافه ممّا سنذكرها في قوله في باب أدب الجدل وأحكامه.

[٥] فصل آخر في إبانة من تعاطى ذلك فأخطأ فيه ولم يوفّه حقّه من صدق الحكاية وصدق العبارة وترتيب المذهب وهو المعروف بمحمد بن مطرّف الأسترابادي[١] الضبّي ١٠

اعلم أن لمّا وجدنا ما جمعه هذا الرجل قد انتشر في البلدان واغترّ به من لا يعرف حقيقة المذهب وأصول قواعده فيتوهّم أن ما حكاه كما حكاه وأن أصول المذهب على قدر ما جمعه ورواه وجب أن نكشف عن خطائه في ذلك لنبيّن فساد ما قاله ولا يغترّ به ١٥ الجاهلون ولا يشمت المخالفون.

اعلم أنه ذكر في أوّل كتابه بابا في أصول المعارف وكيفية مأخذها وأقسامها فقال: «اعلَمْ رحمك الله أنه كان من مذهبه أن أصل علوم الأشياء المشاهدات وأن بها يُعلَم غيرُها من العلوم، فمَن دفع عِلم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من / الأشياء من طريق [٦أ] النظر والاستدلال كما أن مَن دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود غيره. وأن من ٢٠ أصله أن الأشياء تُعرَف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها من أربعة أشياء من الكتاب والسنّة والإجماع ودلائل العقول. وما يُعقَل من الكتاب فعلى وجوه، أحدها أن يُعلَم بالنصّ المفهوم كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢]، ومنها ببيان الرسول صلى الله عليه او

١) الأصل: الاستاراباذي. ٢) الشورى ١١.

وقد قلنا إن الأولى بأصوله أن الإدراك معنى زائد على العلم وعنه يحدث العلم. ولم نجد له نصّا في أن ذلك على الاقتران او على الافتراق بأقلّ قليل الحال والوقت، الاّ أنه كان يقول: «لا يجوز أن نُدرِك ما لا نعلمه بحال». وعلى هذا يُحمَل قوله في أوائل كتبه إن العلوم كلها تُدرَك من ثلاثة أوجه من الحسّ والخبر والنظر أن الحسّ هو الإدراك وأن العلم منه يحدث. والمعروف من مذهبه أنه كان يقول إن كل مُدرَك لنا فله إدراك على ٥
التفصيل ولا يُدرَك مُدرَكان بإدراك واحد، وإن الإدراك يختصّ الموجود دون المعدوم.

وكان يقول في الأخبار إنها طريق تُعلَم بها الغائبات عن الحسّ بما لا يُوصَل الى العلم بها بالنظر والاستدلال. وكان لا يحدّ للمُخبِرين حدّا بعدد مخصوص او بصفات مخصوصة بل كان يقول إن المُعتبَر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل والشكّ عن السامع عند سماع تلك الأخبار، وذلك بأن يُراعي حال نفسه في سماعه الأخبار. فاذا ١٠
وجدها على ريب وتهمة لم يقطع بصدق المُخبِرين، واذا زالت الريب والتُهَم عنه قطع بصدقهم. ومثل ذلك ممّا يجد السامع له الفرق بين الحالَيْن من نفسه وجدانا ضروريا لا يتخالجه فيه شكّ. وكانت أقوال الحاضرين كعدد المُخبِرين بحدّ دون حدّ عنده متكافية ولم يكن عدد فيها بأَوْلى من عدد.

وكان يقول: «ما زاد على الواحد اذا بلغوا حدّا في الكثرة على الجملة لا على التعيين ١٥
أوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة. فأمّا من طريق الجواز فإنه ليس بمنكر أن يحدث ذلك النوع من العلم بذلك المعلوم ابتداء او عند خبر الواحد اذ ليست الأخبار مُوجِبة على الحقيقة لذلك العلم بل سبيل حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطء والزرع عند البذر، / وكل ذلك ممّا يجوز وقوعُ خلافه على نقض العادة وهو لله سبحانه مقدور [٥ ب]
وإن لم يحصل الآن الاّ على وجه معلوم». ٢٠

وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحسّ[1] والخبر على هذا الشرط من جملة الضروريات وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات. وكان يقول إن نوع الإدراك غير مكتسب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم، وإن العلوم على ضربَيْن منها مقدور ومنها

١) الأصل: عن العلوم من الحس.

غير مقدور، فما وقع منها عن النظر والفكر كسبٌ وما وقع خاليا عن ذلك فليس بكسب. وقد بيّنّا معنى قوله في الضرورة. وكان يجعل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحسّ او جاريا مجراه داخلا في حُكمه وبابه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعرّي من وقوعه عن النظر. وكان يقول إن العلم الحادث عقيب النظر فهو ٥ مُختَرَع لله تعالى مختار مُكتسَب للناظر ايضا لا أن النظر يولّده لا محالة كما يزعم المعتزلة. وكان يجيز أن ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر الاّ أنه لا يُسمّى المنفرد عنه كسبا.

وكان يذكر شروط النظر الذي يحدث عنه العلم وخصائص أوصافه ممّا سنذكرها في قوله في باب أدب الجدل وأحكامه.

[٥] فصل آخر في إبانة من تعاطى ذلك فأخطأ فيه ولم يوفّه حقّه من صدق الحكاية ١٠ وصدق العبارة وترتيب المذهب وهو المعروف بمحمد بن مطرّف الأستراباذي[١] الضبّي

اعلم أن لمّا وجدنا ما جمعه هذا الرجل قد انتشر في البلدان واغترّ به من لا يعرف حقيقة المذهب وأصول قواعده فيتوهّم أن ما حكاه كما حكاه وأن أصول المذهب على قدر ما جمعه ورواه وجب أن نكشف عن خطائه في ذلك لنبيّن فساد ما قاله ولا يغترّ به ١٥ الجاهلون ولا يشمت المخالفون.

اعلم أنه ذكر في أوّل كتابه بابا في أصول المعارف وكيفية مأخذها وأقسامها فقال: «اعلَمْ رحمك الله أنه كان من مذهبه أن أصل علوم الأشياء المشاهدات وأن بها يُعلَم غيرُها من العلوم، فمَن دفع عِلم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من / الأشياء من طريق [٦ أ] النظر والاستدلال كما أن مَن دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود غيره. وأن من ٢٠ أصله أن الأشياء تُعرَف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها من أربعة أشياء من الكتاب والسنّة والإجماع ودلائل العقول. وما يُعقَل من الكتاب فعلى وجوه، أحدها أن يُعلَم بالنصّ المفهوم كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢]، ومنها ببيان الرسول صلى الله عليه او

١) الأصل: الاستاراباذي. ٢) الشورى ١١.

دلائل العقول او إجماع الأمّة كالآيات المحتملة المتشابهة كآي الوعيد والصفات والقدر والتعديل والتجوير ، [و] منها ما قد عُلم جملةً واعتقد مُجمله كوعيد أهل الكبائر من أهل الملّة ، وهذا الضرب يسمّيه الوقف والخصوص . وليس عنده أن شيئا في كتاب الله تعالى لا يعلم تأويله ولا معناه ويخطّي من قال ذلك » .

[٦] فصل آخر في إبانة خطائه في ذلك ممّا ذكرنا في مقدّمة كتابه هذا ٥

اعلم أنه قد جمع في هذا الفصل أنواعا من الخطاء ، منها سوء العبارة ، ومنها فساد الحكاية عن المذهب ، ومنها الخطأ في الترتيب ، ومنها ترك ما يجب أن يذكر وإمساكه عن إيضاح ما يجب أن يوضح فيه .

من ذلك قوله « إن أصل علوم الأشياء المشاهدات » . وهذا خطأ ، لأن المُشاهَد هو المعلوم وليس أصل العلم المعلوم ولا أصل العلم غير المعلوم ايضا . وهو الذي يجري على ١٠ عبارات المتكلّمين في قولهم ‹ شاهد ›[1] و‹ مشاهدة › لا يخلو من أحد أمرَيْن إمّا أن يرجعوا الى المعلوم او الى العلوم في الحقيقة ، فالشهادة هو العلم والشاهِد العالِم والمُشاهَد المعلوم . ولو قال « أصل علوم الأشياء الشهادات » وأراد به العلوم لكان ذلك ايضا كلاما مُكرَّرا لا فائدة فيه ، كأنه قال « أصل علوم الأشياء العلوم » . ولو أراد أن يُورِد العبارة الصحيحة في ذلك لكان يجب أن يقول « أصل علوم الاستدلال العلوم الضرورية » ، ١٥ حتى يُعرَف غرضه وسَنَن مقصده .

وكذلك قوله بعد ذلك « وأن بها يُعلَم غيرُها من العلوم » خطأ ، لأنه إن أراد علوم الاكتساب فليس يُعلَم علوم الاكتساب بعلوم الاضطرار وإن كانت أصولا لها ، وانما يُعلَم / العلم المكتسب بعلم مكتسب ويُعلَم الضروريّ بعلم ضروريّ . [٦ ب]

وكذلك قوله « فمَن دفع عِلم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من الأشياء من طريق ٢٠ الاستدلال » ، ففي هذا من سوء العبارة ما بيّنّاه . على أن الدفع [الذي] هو الإنكار باللسان لا يمنع من إمكان معرفة معلوم من طريق الاستدلال . والدفع الذي هو إنكار

١) الأصل : شاهَدَ.

بالقلب فمُحال لأن ما يضطرّ اليه الإنسان من العلوم فلا سبيل له الى دفعها ولا الى الخروج عنها. وكذلك اذا كانت ضروريّة لا يمكنه التخلّص منه بجهده وإرادته. فعلى أيّ الأمرَيْن كان فقَدْ تبيّن فساد كلامه.

وبمثله يتبيّن فساد قوله «كما أن مَن دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود ٥ غيره»، لأنّا إن رجعنا بالدفع الى إنكار اللسان فذلك لا يمنع من إمكان معرفة وجود غيره، فأمّا دفع القلب فلا سبيل اليه بكل حال لأن ذلك ضروريّ كما بيّنّاه وليس له الى دفع الضرورة عن نفسه سبيل. ولو أراد العبارة الصحيحة عن ذلك كان يجب أن يقول إن من أنكر باللسان العلوم الضرورية لم يمكن أن يُثبِت عليه من طريق الاستدلال حجّة يعترف بها، اذ لا سبيل الى الاعتراف بصحة الفرع مع إنكار الأصل، وإن طُرُق ١٠ الاستدلال انما تصح فائدتها وتثبت ثمرتها لمن يحقّق الأصول التي هي العلوم الضرورية. وذلك يرجع الى اعتراف القول والإنكار من جهته، لا الى الجحد الذي هو جحد على الحقيقة بالقلب في اعتقاد خلافه، لأن ذلك متعذّر ولا سبيل لأحد الى دفعه عن نفسه بفعل ضدّ اعتقاده.

وأمّا قوله «ومن أصله أن الأشياء تُعرَف حقيقة معرفتها من صحتها وفسادها من أربعة ١٥ أشياء»، فالخطأ ظاهر فيه من وجوه، أحدها أن المعرفة بحقيقة المعرفة بالأشياء ليست معرفة بالأشياء، وانما أراد أن يُخبر عن طريق المعرفة بالأشياء لا عن[1] طريق المعرفة بمعرفة الأشياء. ومع فساد عباراته والمعنى فاسد ايضا، اذ كل الأشياء لا تُعرَف حقيقتها في صحتها وفسادها من الوجوه التي ذكرها من الكتاب والسنّة والإجماع ودلائل العقول، بل أكثرها يُعرَف بغير هذه الطريقة، وانما الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل يُعرَف به ٢٠ بعض الأشياء دون بعض، وجملة ذلك ما عدا ما يُعلَم بالحسّ وخبر التواتر. ألا ترى أنه لا يصح أن تُعلَم الأجسام الفانية بشيء من ذلك علم ضرورة ولا ما يُتوصَّل الى / [٧أ] معرفتها بالحواسّ، وانما الكتاب والسنّة والإجماع ودلائل العقول طُرُق في معرفة ما عدا ذلك؟

١) الأصل: على.

فأمّا قوله « وما يُعقَل من الكتاب فعلى وجوه ، أحدها أن يُعلَم بالنصّ المفهوم كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ » ، وقوله بعد ذلك « ومنها ببيان الرسول صلى الله عليه » ، فقد أخطأ في ذلك من وجوه ، أحدها أنه ذكر بأن ذلك على وجوه ولم يذكر الاّ واحدا منها ، وهو قوله « ما يُعلَم بالنصّ » . وأخطأ فيه ايضا لأن نفي التشبيه لم يُعقَل بالخبر بل المعرفة بنفي التشبيه وإحالته سابقة للمعرفة بالكتاب والسنّة . وقوله ايضا « ﴿ليس كمثله شيء﴾ بالنصّ المفهوم الذي لا يحتمل الاّ معنى واحدا » . ألا ترى أن اللبس قد يدخل على السامع لذلك حتى يكشف عنه بالنظر والاستدلال ، لأن الظاهر نفي المماثلة عن مثله وليس الغرض كذلك؟ والعجب أنه عدّ في الوجوه التي تُعقَل من الكتاب « ببيان الرسول » ، وما يُعلَم ببيان الرسول صلى الله عليه فليس هو معلوم بالكتاب فقط . ٥

ثم ذكر بعده دلائل العقول ، وليس ذلك ايضا ممّا يُعقَل من الكتاب بل يجب أن يكون ذلك ثابتةً قبل العلم بالكتاب وصحته . وكذلك القول في إجماع الأمّة لأن ذلك ممّا تُعلَم صحته سمعا . ١٠

وقوله بعد ذلك « كالآيات المحتملة المتشابهة كآي الصفات والوعيد والقدر » ، فقد أخطأ في ترتيبه ايضا وعطفه مثل هذا الكلام على ما قبله ، لأن الآيات المتشابهة منها ما لا يُعقَل حُكمها بالكتاب ، ومنها ما لم تُبيِّنها سنّة ، ومنها ما لا طريق الى الوقوف عليها ، لأن آي الوعيد ممّا لا يمكن معرفة المراد منها الآن هل هي تعمّ جميع العصاة ام بعضهم وانما أُخرج الكفّار بإجماع . فأمّا الصفات فالقول فيها إنها على قسمَيْن . فما اقتضى العقل إثباتها وورود السمع مؤكّدا لذلك فلا اشتباه في معناها ، وكذلك ما ورد في إثبات القدر لله تعالى في سائر الأفعال خيرها وشرّها . وأمّا الصفات التي طريقُها السمع كإثبات اليد والعين فهي من الآي المتشابهة التي لا يمكن معرفة معانيها بالكتاب وانما يُتوصّل الى معرفة الجملة من ذلك بالنظر / والاستدلال ، وهذا تفصيل هذه الجملة. ١٥ ٢٠ [٧ ب]

وقد نبّهناك على خطأ هذا المصنّف في هذا الكتاب ، فليكفك ما نبّهناك من ذلك على ما تركنا . وسندلّك على الحجّة الواضحة في هذه الأبواب في تعريف المذهب وأصوله أوّلا فأوّلا ، لأن ما جمعه هذا المصنّف في ذلك أبوابا يجب أن يفصّل ويرتّب ليوقَف على حقيقتها إن شاء الله تعالى. ٢٥

[٧] فصل آخر في بيان مذهبه في مدارك الحقّ فيما اختلف فيه أهل الصلاة

قد بيّنّا فيما قبل مذاهبه وأقاويله فيما يتعلّق بمعنى العلم ومداركه وما يتفرّع عن ذلك من أحكام العلم واختلاف مجاريها ووقوعها. فأمّا قوله في مدارك الحقّ فيما اختلف فيه أهل الصلاة فإن ذلك ينقسم في التفصيل الى أربعة أوجه، وفي الجملة هي قسمان، خبر ٥ ونظر. وتفصيل الخبر الكتاب والسنّة وما يجري مجراه من إجماع الأمّة والقياس والاجتهاد[١].

أمّا الكتاب فمعلوم كونه ظاهرا من جهة رسولنا صلى الله عليه وسلم بالأخبار المتواترة وصحتها وصدق ما فيه يُعلَم بالنظر والاستدلال. ثم إن لمأخذ الأحكام من الكتاب طُرُقا، منها نصّه ودليله ولحنه وفحواه ومفهومه. فمنه ما يُعلَم معناه بنفسه ومنه ما يُعلَم ١٠ بغيره. أمّا الذي يُعلَم بنفسه فهو المختصّ بمعناه، وأمّا الذي يُعلَم بغيره فهو المحتمل للوجوه المتغايرة. والكلام في تعيين ذلك ممّا يكثر تفصيله، وهذه الجُمَل تبيّن مذهبه. وسنفرد فيما بعد ذلك فصلا في إيضاح مذاهبه في أصول الفقه، لأن ذلك ممّا يتعلّق بنوعه.

وكذلك القول في السنّة عنده إنها على أنحاء ومراتب، فمنها ما تواتر نقلا وانقطع ١٥ العذر به، ومنها ما تواتر فعلا ونقلا، ومنها ما تواتر حُكما وإن لم يساو النوعَيْن الأوّلَيْن منها[٢]. فأمّا الذي تواتر نقلا كنحو الأخبار عن كونه ودعائه وما جرى مجراه. وما تواتر نقلا وفعلا كالصلوات وأعداد ركعاتها والطهارات وما يتعلّق بها ممّا جرى مجراها. والذي/ [٨أ] تواتر حكما وجرى في لزوم الحجّة به مجرى ما ذكرناه كنحو رجم الزاني المُحصَن والمسح على الخفّيْن وأن لا وصيّة لوارث وأن المرأة لا تنكح على عمّتها وخالتها. ثم بعد ٢٠ ذلك أخبار الآحاد وهي التي ينقلها الواحد العدل عن العدل حتى يتّصل ذلك برسول الله صلى الله عليه. وكان يقول إن ما جرى هذا المجرى يُعمَل به ولا يُقطَع على غيبه، وإن مجرى وجوب قبول ذلك ولزوم العمل به مجرى شهادة الشاهدين أنه يُعمَل على ظاهر الأمر فيه ولا يُقطَع بغيبه. فهذا مذهبه في السنن[٣] المتعلّقة بالقول. فأمّا المتعلّقة بالفعل فإنه

١) كذا. ولعلّ الصواب: والنظر هو القياس والاجتهاد. ٢) الأصل: منهما. ٣) الأصل: في سنة.

كان يقول إن مجرّد فعله لا يدلّ على وجوب فعل علينا ولا على إباحته ولا على ندبه ، وله في ذلك كتاب مفرد.

وأمّا كيفية مذهبه في أقوال النبيّ صلى الله عليه وسلم في باب الخصوص والعموم بنفسه وغيره منها فكنحو ما ذكرنا من مذهبه في بيان ألفاظ الكتاب ، وإن كان قد باينه في بعض الصفات والوجوه ، بأن يضطّر الى قصده فيما يُخبِر عن نفسه وإن لم يضطّر الى ٥ إرادة من يُخبِر عنه.

فأمّا الإجماع فإنه كان يقول إنه حجّة ، وذلك على أنحاء وشروط . فمنه ما يُقطَع بغيبه ، ومنه ما يكون حجّة ولا يُقطَع بغيبه ، ومنه ما يُعتبر فيه إجماع العامّة والخاصّة ، ومنه ما يُعتبر فيه إجماع الخاصّة والعامّةُ تَبَعٌ لهم . وأمّا الذي يُقطَع بغيبه ظاهرا وباطنا فهو أن ينتشر ذلك فيهم انتشارا ظاهرا قولا وفعلا يُفتي به مُفتيهم ويحكم به حاكمُهم فيظهر ١٠ في عامّهم وخاصّهم[1] ولا يوجد فيهم مخالفٌ وينقرض عصرُهم على ذلك ، وذلك كنحو إجماعهم على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الذي أتى به محمد صلى الله عليه وجملة شرائعه المشهورة الظاهرة التي لا اختلاف فيها بين الأمم سلفا وخلفا . وأمّا الذي لا يُقطَع بغيبه وهو حجّة كإجماعهم على جلد شارب الخمر ورجم الزاني المُحصَن ونحوه . وأمّا الذي يُراعي فيه إجماع الخاصّة والعامّة فهو ما يلزم علمُه الكل . والذي يلزم علمُه البعض ١٥ وينوب البعض فيه عن البعض فذلك ممّا لا يُعتبر فيه عنده إجماع العامّة بل يكون العامّة تبعا للخاصّة ، وذلك كإجماعهم على أن المرأة لا تنكح في عِدّتها وما يجري / مجراه. [٨ ب]
وسنورد في تفصيل مذهبه في هذا الباب عند ذكرنا مذاهبه في أصول الفقه ما يجب تفصيله على هذا الأصل وتفريعه على هذا المذهب إن شاء الله تعالى.

وأمّا النظر والقياس فإن ذلك عنده ايضا أحد مدارك الحقّ فيما اختلف فيه أهل ٢٠ الصلاة . وكان يُثبِت القياس في الشرعيات ويذهب الى أن ذلك طريق الى الحكم فيما لم يوجد فيه نصّ من كتاب الله تعالى ولا سنّة . فأمّا بيان مذهبه في تفصيل ذلك وكيفية استعماله وإبانة الموضع الذي يكون فيه حجّة دون ما لا يكون فسنذكره ايضا في باب ذكر مذاهبه في أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

١) لعل الصواب : في عامتهم وخاصتهم.

وأمّا مذهبه في معنى الحقّ اذا استُعمل فيه هاهنا على هذا الوجه فهو الذي يحسن فعله ويجوز اعتقاده. وقد ذكر في غير كتاب أن لفظة الحقّ مشتركة المعاني مختلفة الوجوه ولا يمكن حصره في لفظ مختصر. وكذلك قال ايضا في معنى العدل وحدّه وحقيقته لأن ذلك ممّا تتنوّع معانيه وتختلف. ألا ترى أنه يقال «عدل فلان عن الحقّ» و«عدل على ٥ فلان»، فالعدل عن الحقّ جور والعدل عليه ترك الجور؟ وهذا إحدى طُرُقه في الألفاظ المشتركة المعاني أنها لا تنحصر بحدّ واحد وبحقيقة واحدة.

والحقّ قد استُعمل[1] في الباطل ايضا كما رُوِيَ عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال: «السحر حقّ والسحر باطل»، لأنه منهيّ عنه. وذكر في باب القدر في كتب له جوابا عن سؤالهم اذ قالوا «الكفر حقّ او باطل؟» أن من أصحابنا من قال إنه حقّ من حيث ١٠ الخلق وباطل من حيث اكتسبه الكافر منهيّا عنه، والتزم أن الشيء الواحد يكون حقّا باطلا من وجهين كما يكون طاعة معصية من وجهين. وحكى مرّة أخرى أن ذلك لا يجوز إطلاقه لإيهام الخطأ في إطلاقه، وهو أنه اذا قال «الكفر حقّ» فقد أوهم أن الكافر به مُصيب في فعله. وبمثله كان يجيب ايضا في أن الكفر عدل وصواب وحَسَن من حيث الخلق وإن كان قبيحا باطلا جورا سفها من حيث الكسب. فأمّا معنى الخبر ١٥ في قوله إن السحر حقّ فهو أن وجوده ثابت وكونه حاصل وإن كان منهيّا عنه.

[٩أ] فعلى هذا يمكن أن يقال في معنى الحقّ المُطلَق إنه هو / الذي تحقّق كونه وصح وجوده وإنه يكون[2] باطلا ويكون معصية ومنهيّا عنه. فاذا قلنا إن ذلك معنى الحقّ المطلق اطّرد ذلك في تسميتنا لله حقّا ولكلامه حقّا. ألا ترى أن الله تعالى سمّى نفسه حقّا فقال ﴿أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾[3]، وسمّى كلامه حقّا فقال تعالى ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٢٠ ٱلْمُلْكُ﴾[4]. ويقال إن الجنّة حقّ والنار حقّ والبعث حقّ والموت حقّ على معنى أن ذلك ممّا هو كائن او سيكون لا محالة. وعلى مثل ما بينّا من مذهبه في معنى الحقّ يجري القول على مذهبه في معنى العدل والصواب والحسن في أن إطلاق ذلك على الشيء الواحد من وجهَيْن متغايرَيْن ومن طريقَيْن مختلفَيْن.

١) الأصل: الحق اما قد استعمل. ولعل الصّحيح: قد يُستعمل.
٢) لعلّ الصحيح: وانه قد يكون. ٣) النور ٢٥. ٤) الأنعام ٧٣.

وأمّا مذهبه في معنى السنّة فإنه كان يقول إن معنى السنّة ما سنّه النبيّ صلى الله عليه وسلم ومعنى قولنا «سنّه» أنه بيّن طريقه وأوضح سبيله وشرعه لخلقه وندبهم اليه وجعله منهاجا لهم يستنّون به ويرجعون اليه فيه. وكان يقول إن الوصف بالسنّة لا يختصّ ما هو فرض من ندب بل يعمّهما ويجري عليهما فيقال «سنّة واجبة» و«سنّة غير واجبة». وهذا خلاف ما يقع في وَهْم بعض المتفقّهة أن السنّة خلاف الفريضة بل كل فريضة سنّة وإن ٥ لم تكن كل سنّة فريضة. وكان لا يفرّق بين الفرض والواجب في المعنى. وكان يقول إن السنّة على أنحاء، فمنها ما يجب علمه والعمل به، ومنها ما يجب العمل به دون القطع بغيبه. وهذا على نحو ما ذكرناه قبل عنه في تقسيمه الأخبار وقوله بأن المتواتر منها يُقطَع بغيبه والآحاد يُعمَل به ولا يُقطَع بغيبه.

[٨] فصل آخر في بيان مذهبه في معنى الحقيقة والمجاز وذكر حقائق بعض العبارات ١٠ الدائرة والألفاظ الجارية بين أهل الصنعة في مقدّمات هذا الباب

فمن ذلك أنه كان يقول إن استعمالنا الحقيقة قد يتعدّى الألفاظ والأقوال الى ما عداها ايضا، خلاف من ذهب من المعتزلة الى أنها لا تقع الاّ في القول. وحقيقة الشيء عنده نفس الشيء اذا كان فيما يوصف به الشيء ويرجع الى نفسه. وحقيقته معناه الذي [٩ ب] يُشتقّ / الوصف منه اذا كان جاريا مجراه، كقولنا «أسود» و«متحرّك» و«طويل» ١٥ و«قصير» و«عالم» و«قادر» و«متكلّم»، حقيقةُ جميع ذلك وما يجري مجراه معانيه التي منها[1] تُشتقّ هذه الأوصاف. وكان يقول إن استعمال اللفظ في القول بأنه مجاز مجاز، وذلك أن أصلِ معنى المجاز من التجوّز ومن قولهم «جُزتُ المكان اذا عبرتُه». قال: «ذلك اذا استُعمل في القول فتوسّع في العبارة وليس بحقيقة». فعلى هذا اذا قلنا إن الشيء قديم فحقيقة قولنا نفس الشيء المتقدّم بوجوده على وجود ما حدث بعده. واذا ٢٠ قلنا إنه فاعل او متحرّك فحقيقته الفعل الذي أُضِيف الى الفاعل والحركة التي أضيفت الى المتحرّك بها.

١) الأصل: منه.

وانما يقال لبعض الأقوال والألفاظ إنها مجاز على معنى أنه قد تجوّز به عمّا وُضع له الى ما لم يُوضَع له. وهو مثل قوله تعالى جدّه ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[1]، وذلك أن المكر يقع فيهما لا لهما فاذا أُضيف اليهما فالمعنى أن المكر يقع فيهما. وهذا كقول الشاعر:

أمّا النهار ففي قيد وسلسلة[2]

٥ والمعنى أن التقييد يقع فيه لا أنه يكون تقييدا له. وكقوله عزّ وجل ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾[3]، ولا إرادة في الحقيقة للجدار.

والأظهر من مذهبه أن الأصل هو الحقيقة في الأقوال وأن المجاز فرع وأن ما وُضع مختصّا بشيء من هذه الألفاظ فإطلاقه ينبئ عمّا وُضِع له، والمشترك منها تُفهَم معانيه على حسب قرائنه، وأن المجاز يُعرَف بدليل من عقل او سمع او حال مقترنة. وقد ذهب

١٠ ذاهبون غيرُه من القائلين بالوقف في العموم والخصوص الى التسوية بين جميع ذلك في وجوب الوقف فيه، والذي نصّ عليه في كتابه في باب الوعيد وغيره ما ذكرناه عنه.

وكان يقول إن الموجود ما وجده واجدٌ وإنه موجود بوجود الواجد له ولوجوده له ما كان موجودا له، ويجري ذلك على معنى المعلوم وإن البارئ تعالى موجود لنا على معنى أنه معلوم لنا بوجودنا له وهو عِلمُنا به، وإن معنى قوله عز وجل ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[4]

١٥ من ذلك والمعنى أنه عَلِمَ اللهَ عنده. وأمّا / الموجود المُطلَق الذي لا يتعلّق بوجود الواجد [١٠ أ] له فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتفٍ ولا معدوم.

وكان يقول إن الوجود على هذا المعنى لا يخلو من أن يكون وجودا له أوّل وهو المعدوم قبل وجوده، او وجودا لا أوّل له وهو الموجود الذي لم يزل موجودا كائنا ثابتا.

وكان يقول إن الحدوث أحد وصفَيْ الموجود، وذلك أن يكون وجودا عن عدم. فأمّا

٢٠ القِدَم فهو وجود على شرط التقدّم، ولم يكن يُراعي في ذلك تقدُّم الأزل بلا غاية دون تقدُّم بغاية[5] بل كان يقول إن المُحدَث يُوصَف بأنه قديم على الحقيقة اذ أُريدَ به تقدُّمه على ما حدث بعده، كقوله ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[6]، وإن العرجون كان

١) سباء ٣٣. ٢) البيت الكامل هو: «أما النهار ففي قيد وسلسلة / والليل في جوف منحوت من الساج». انظر الكامل للمبرّد بتحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم، القاهرة، ٣، ٤١٠. والشاعر مجهول. قال المبرد: «من أهل البحرين من اللصوص». ٣) الكهف ٧٧. ٤) النور ٣٩. ٥) الأصل: بقايه. ٦) يس ٣٩.

قديما على الحقيقة على معنى أنه تقدّم العراجين التي حدثت بعده. وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجودا هو أحد وصفيْ القِدَم ونوعَيْ معناه، وبه كان يُبطِل قول من يقول إن حقيقة معنى القديم أنه إله، وإنه لو كان كذلك كان يجب له من الإلهيّة بقدر ما يجب له من التقدّم لكل ما يكون قديما حتى يكون كل ما يوصف بأنه قديم على وجه يكون إلها على وجه. ٥

وكان يقول إن معنى قولنا «مُحدَث» و«إحداث» و«حدوث» و«حادث» و«حديث» و«حَدَث» و«فِعل» و«مفعول» و«ايجاد» و«مُوجَد» و«إبداع» و«مُبدَع» و«اختراع» و«مُخترَع» و«تكوين» و«مُكوَّن» و«خَلْق» و«مخلوق» سواء في المعنى، وإن المُحدَث بكونه مُحدَثا لا يحتاج الى معنى به يكون مُحدَثا. وكذلك الموجود المُطلَق على معنى الثبوت ايضا لا يقتضي معنى به يكون موجودا. وكانت عبارته عن ١٠ ذلك أن المُحدَث مُحدَث لنفسه من مُحدِثه من غير أن يقتضي بحدوثه معنى له يكون مُحدَثا كما يقتضي المتحرّك معنى به يكون متحرّكا. وقد اختلف قوله في القديم هل يقتضي معنى بكونه قديما ام لا. فذهب في بعض كتبه الى أن القديم قديم بقِدَم، وهو على نحو ما ذهب اليه المتقدّمون من أصحاب الصفات كنحو عبد الله بن سعيد وغيره.

[١٠ ب] وقال في كتابه المسمّى بـالمختزن «إني أقول: القديم قديم بنفسه لا بمعنى له / كان ١٥ قديما»، وذكر أن ذلك يجري مجرى وصف تقدّمه بالوجود والتقدّم بالوجود هو أن يوجد الشيء قبل الشيء والشيء بكونه موجودا لا يقتضي معنى على جميع الأحوال. وكان لا يفرق بين معنى المخلوق والمُحدَث والخالق والمُحدِث، وكذلك بين الفاعل والمُحدِث، ويقول إن كل فعل مُحدَث وكل فاعل مُحدِث وكل خالق مُحدِث، وإن لا خالق ولا مُحدِث ولا فاعل الاّ الله تعالى على الحقيقة. ٢٠

وكان يقول إن الموجودات على قسمَيْن، منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلّق به من محلّ او غيره، ومنها[1] ما يقتضي محلاً او متعلّقا به. وسواء كان ذلك أزليّ الوجود او حادث الوجود لا يفترق الحكم في ذلك، فإن كان ازليّ الوجود أمكن وجاز انقسامه الى هذَيْن الوصفَيْن كما اذا كان حادث الوجود.

١) الأصل: منه.

وكان يقول في بعض كتبه في العبارة عن ذلك إن ما لا يقتضي متعلّقا به فالعبارة عنه أنه قائم بنفسه وما يقتضي ما يتعلّق به فالعبارة عنه أنه لا يقوم بنفسه. وذكر في بعض كتبه وهو كتابه في **المسائل المنثورة** ما جرى بينه وبين أعلام المخالفين من أهل الملّة وغيرهم في مناظرته لبعض النصارى أنه لا يقال الباريء سبحانه قائم بنفسه على الإطلاق. وذكر
٥ في **الموجز** وغيره من الكتب أنه لا يقال للمُحدَثات إنها قائمة بأنفسها وإن لا قائم بنفسه الاّ الله تعالى وإن المُحدَثات قائمة بمن أقامها باقية بمن أبقاها وأنشأها وأوجدها. وكان يمنع ايضا في كثير من كتبه القول بأن الأعراض والصفات قائمة بالجوهر او الموصوف بها، كما يمنع في سائر كتبه القول بأن الأعراض حالّة في الجوهر او الصفات حالّة في الموصوف، وكان يختار من العبارات في ذلك أن العرض موجود بالجوهر وأن الصفة
١٠ موجودة بالموصوف بها.

وكان يقول في كثير من كتبه إن وصف المُحدَث بأنه جوهر تلقيب وانما يجري عليه ذلك على اصطلاح المتكلّمين وعباراتهم اذا كان ممّا يحتمل العرض ويوجد به. وذكر في كتاب **النوادر** أن حقيقة الجوهر هو القابل للون واحد من جنس واحد ولحركة واحدة من جنس واحد، وذكر[١] /... [١١ أ]

١٥ ... لا للتركيب فقط. وبها يفصل بين قول من يقول إن جملة الأجزاء المؤتلفة على وجهٍ إنسانٌ. وليست العبرة في تسمية المُؤلَّف جسما، ذلك اذ لا يخصّ تأليفا دون تأليف في استحقاق هذا الاسم. ألا ترى أنه لا يمكن أن يقال للجوهرَيْن المؤتلفَيْن إنهما مُؤتلِف واحد ومُؤلَّف واحد وهما مُؤلَّفان، ولا يقال إنهما جسمان وأحدهما مُؤلَّف مع صاحبه، ولا يقال إنه جسم مع صاحبه، فهذا يلزم على هذا الجواب؟ وإن أجاب
٢٠ مجيب بأن حقيقة معنى الجسم مُؤلَّفان او مُؤتلِفان كان بذلك مُسقِطا لهذه المعارضة.

١) هنا في الأصل ورقة مفقودة.

وكان يقول إن التأليف والاجتماع والماسّة والمجاورة والالتزاق والاتّصال كل ذلك
ممّا ينبئ عن معنى واحد وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث لا يصح أن يتوسّطهما ثالث
وهما على ما هما عليه ، وإن تعذُّر تفكيك بعض الأجزاء دون بعض لأجل فَقْد قدرته لا
لأجل معنى زائد على الماسّة والمجاورة . وكذلك كان يقول في الافتراق والتباين والتباعد
إنه ممّا لا تختلف معانيه وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث يصح أن يكون بينهما ثالث ٥
وهما على ما هما عليه او يكون بينهما ثالث . وكان يقول إن المؤتلفَيْن المجتمعَيْن في كل واحد
ائتلاف واجتماع وانضمام ومماسّة مع صاحبه ، وإنه لا يجوز وجود عرض واحد في محلَّيْن
كما لا يجوز حدوث عرض واحد في وقتَيْن لا على الإعادة لأن استحالة انقسامه مع
الوقت كاستحالة انقسامه مع المحلّ وهو في نفسه واحد غير منقسم .

وكان يقول إن معنى الصورة هو التأليف الكائن في المُصوَّر وإن المُصوَّر مُصوَّر ١٠
لصورة هي تأليف أجزائه ، وانما يُطلَق على المُصوَّر اسم الصورة على التوسّع كما يقال
للموهوب « هبة » وللمسروق « سرقة » . وكان لا يفرق بين الجسم والجزء المُصوَّر والمُؤلَّف
والمُركَّب والماسّ والمُجتمِع والمُجاوِر .

وكان يجيز حدوث جوهر واحد على الانفراد ، ويجيز ايضا حدوث جوهرَيْن وإن لم
[١١ ب] يكونا متّصلَيْن وعلى أن يكون سواهما . ولا يفرّق بين جواز حدوث ذلك / حيّا او ميّتا ١٥
وبين جواز حدوثه حيّا عاقلا مُكلَّفا او غير مُكلَّف .

وكان يقول إن الأجسام المُركَّبة من الحيوانات وغيرها ممّا اختصّ بضرب من النظم
والتركيب ، فليست لذلك علّة مُوجِبة له أن يكون كذلك مع امتناع أن يكون بخلافه ،
بل كل ذلك جائز كونُها على خلاف ذلك ، على أصله في قوله إن الجواهر متجانسة
وأعراضها مختلفة ، وإن الذي اختصّ به الحَجَرُ من الصلابة والانحدار في الجوّ والماءُ من ٢٠
الرطوبة والرقّة والنارُ من الحرارة واليبوسة والتحرّك صعدا ليس لطبائع ولا لأجل علل
مُوجِبة له ، وإنه جائز أن تُبدَّل هذه الأعراض فتُجعَل الأجزاء التي خُلِق فيها الحرارة
رطوبة والتي خُلِق فيها الرطوبة حرارة حتى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه ،
وإن بقاء ذلك على هذه الأحوال والمعاني لعادة جارية من الله تعالى في فعل هذه
الأعراض فيها ، وجائز انتقاضُها في الدنيا والآخرة . وبالله التوفيق . ٢٥

[٩] فصل آخر في بيان مذهبه في دلائل العقول وفي معنى العقل والنظر والخاطر وكيفية ترتيب الغائب عن الحسّ على المُشاهَد بالحسّ بالنظر والعقل

اعلم أنه كان يقول في معنى العقل إنه هو العلم. ويستشهد على ذلك بكلام أهل اللغة في قولهم «عقلتُ كذا ولم أعقل كذا»، ويشيرون في ذلك الى معنى العلم. وكذلك
٥ قال الخليل في كتاب **العين** إن العقل نقيض الجهل، والمراد بالنقيض هو الضدّ المنافي، والذي ينافي الجهل هو العلم.

وقال إنه انما لم يجز أن يقال لكل عالم بشيء إنه عاقل مُطلَقا لأمرَيْن، أحدهما لإيهام الخطأ على استعمال ذلك في العادة، والثاني لأجل منع الإجماع منه. فأمّا ما تمنع منه العادة من إطلاق ذلك فهو أنه لا يقال لكل مَن علم شيئا او أشياء من طريق الحسّ
١٠ والضرورة إنه عاقل مطلقا كما لا يقال إنه عالم مطلقا، لأن الاستعمال في العادة أنه انما يقال «عالم» مطلقا لمن علم معلومات مخصوصة / وهو أن يعلم علم الدين، ولا يُطلَق ذلك [١٢ أ] على من يعلم كثيرا من المعلومات ممّا لا يجرى مجرى العلم بالدين. فكذلك سبيل القول في إطلاق وصف العاقل وتقييده أن يقال «عاقل» بالإطلاق لمن يعلم معلومات مخصوصة سبيلُ العلم بها النظر والاستدلال. فأمّا على التقييد فيجوز أن يقال لكل مَن علم شيئا إنه
١٥ قد عقله، كما أن كل مَن علم شيئا فقد عرفه ومَن عرفه فقد علمه من الوجه الذي عرفه، لم يختلف حكم الإطلاق والتقييد فيه. فكذلك سبيل القول عنده في العقل والعلم وإطلاق الوصف بذلك وتقييده.

وكان يقول إن الخاطر كلام القلب وحديث النفس وهو ما يُلقَى في روع الإنسان وخَلَده مِن بعث على أمر او زجر عنه او تنبيه او تحذير او تذكير.

٢٠ فأمّا معنى النظر المقرون بالقلب فهو الفكرة والتأمّل لحال المنظور فيه بردّ غيره اليه ليعلم موافقته له في الحُكم من مخالفته. ولذلك شروط ورسوم مَن استوفاها على حدّه وحُكمِه بَانَ له وجهُ ما نظر فيه بصحة او فساد على الوجه الذي يرومه ويطلبه، اذا تعرّى من الآفات ومن الدواعي الى خلافه وعاضَدَهُ اللطفُ والتوفيق من الله عز وجل. فعلى

هذا اذا قلنا « دلائل العقول » فالمراد بذلك العلامات التي وُصِلَ بها الى العلوم[١] المُكتَسبة المُجتلَبة بالنظر والفكرة والتأمّل.

وكان يقول إن دلالات العقول حظُّها في بعض المعلومات دون بعض ، وإن لا سبيل للعاقل من جهتها الى التوصّل الى معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل ، وإن كان فيها دلالات يمكن أن يُتوصّل بها الى معرفة ٥ أحكام الموجودات بالحدوث والقدم والأوصاف التي تتبعها وتجري مجراها وتُبنَى عليها. فأمّا المعرفة بأعيان الواجبات وأحكامها من طريق الوجوب فإن طريق ذلك الاستدلال بخبر الصادق الموثوق بخبره المأمون في غيبه اذا أنبأ عن عواقبها وما يلحق بفعل بعضها وترك بعضها الفاعلَ والتاركَ من الضرر والنقص والعيب والذمّ. وكان يقول إن أوّل الواجبات من ذلك بالسمع النظر والاستدلال المؤدّيان الى معرفة الله تبارك وتعالى وإن ١٠ طريق المعرفة / بوجوب ذلك ايضا السمع ، وإنه لا يجب على أحد شيء من جهة [١٢ ب] العقول ، وإن لا طريق لأحد الى معرفة الواجبات من جهتها الاّ الواجب الذي يرجع الى حكم الشيء بالوجوب له ممّا لا يتعلّق بالفعل والترك ، كقولنا إن الواجب في حكم الموجود أن يكون له أوّل او لا أوّل له ، والواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربة او متباعدة ، كل واحد منها الى جانب صاحبه او لا الى جانبه ، وليس بينهما واسطة. وهذا ١٥ وجوب ليس من جهة العقل وانما هو وجوب من طريق الحكم للشيء في نفسه على الوجه الذي يدلّ عليه العقل ويقتضي كونه كذلك.

وكان يقول إنه لم تخل دلالة العقل من دلالة السمع في جميع الأحوال ، وإن دلالة العقل لو تُوهِّم انفرادُها من السمع لصح أن يُستدلّ بها على ما هي دلالة عليه من أحكام الحدث والقدم في الموجودات وترتيب أحكام معانيها ، وما يجب أن تكون عليها في أنفسها ٢٠ لأنفسها او لمعانٍ ، الى سائر ما يتعلّق بها من نحو هذه. وكان يقول في جواب من يسأله عن انفراد دلالة العقل عن السمع لو تُوهِّم ذلك كيف كان يكون حُكم ما دلّت عليه دلالة السمع الآن في نفسه من وجوب او ندب او حظر او إباحة بأن ذلك سؤال مُحال ، وأنّا لا نعرف لأنفسنا حاله قبل مجيء السمع فنتكلّم عليها مع سقوط التكليف

١) الأصل : وصل اليها بالعلوم.

عنّا في النظر في ذلك. وربّما كان يجيب في مثل ذلك بأنه لو تُوهِّم ذلك لكانت هذه الأحكام عليها غير جارية بل كان حكم الناظر في ذلك الوقف والشكّ الى أن يُبيَّن له بدلالة السمع. وكذلك يجيب تارة اذا سئل عن نحوه بأن يقال «لو وردت دلالات السمع على خلاف ما وردت وعلى ضدّ هذه الأحكام أكان ذلك ممتنعا في العقل ام ٥ جائزا؟» بأن ذلك كان يكون على حسب ما يؤدّيه مشاركا في الصحة لِما ورد به الآن اذا لم يكن ذلك مؤدّيا الى نقض دلالة الصدق، وهو أن يوجب تكذيب من قامت الدلالة على وجوب صدقه في أخباره.

وكان يحيل قول من قال إن النظر يولّد العِلم بالمنظور فيه، بل يحيل في الجملة أن يولّد عرضٌ عرضا. وكان يقول ايضا إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لأن ١٠ النظر أوجب كونه ولكن هو والعلم مُختَرَعان للبارئ سبحانه، ولو فعل أحدَهما دون صاحبه / جاز. وسبيل سائر ما يَحدُث أحدُهما عقيب صاحبه لعادة جرت على ذلك او لمعنى آخر، لا على طريق الإيجاب له او كونه سببا مُوجِبا له. [١٣ أ]

وكان لا يقول بمهلة النظر، بل يقول إن وجوب النظر على البالغ العاقل يتوجّه في أوّل حال بلوغه، من غير أن يكون له فيه مهلة او تراخٍ او يُعذَر في تركه، اذا كان ١٥ بحيث لو أراد واختار لم يتعذَّر عليه ولم يمتنع.

فأمّا قوله في إبانة أحكام النظر ورسومه، وذِكر ما يتميّز به ما يحدث عنه العلم ممّا لا يحدث عنه، والإبانة عن وجوه التحرّز من الآفات وتجنّب الشبهات، ومَتى يُحكَم بصحة نظره ويقع له العلم بمنظوره، وسائر ما يتعلّق بذلك، فإنّا نذكره بعد ذلك في فصل مفرد نذكر فيه مذاهبه في أدب الجدل ورسوم النظر إن شاء الله تعالى.

٢٠ [١٠] فصل آخر في إبانة مذهبه في أوّل ما أنعم الله تعالى على خلقه وذكر تفصيل اختلاف أصحابنا فيه واختلاف حكاياته في كتبه عن هذا المذهب

فمن ذلك ما ذكر في **الموجز** وغيره من الكتب أن أوّل ما أنعم الله تعالى على خلقه أن خَلَقَهم أحياء، ولم يشترط مع ذلك سببا آخر. وقال في **النقض لأصول الجبّائي** إن أصحابنا في ذلك مختلفون، فمنهم من قال: «الحياة انما تكون نعمة بشرط مقارنة التوفيق

للطاعة لها ، فأمّا اذا وُجدت مع فقدها في المكلّف فليست بنعمة على الإطلاق».
وحكى ايضا في هذا الكتاب أن من أصحابنا من قال إن ذلك قد يكون نعمة على
الظاهر وإن لم يكن نعمة على الباطن ، لأن الله عز وجل قد عدّ نِعَمه على الكافرين في
قوله ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[1] . والأَوْلى بأصوله والأشبه بقواعد المذهب أن النعمة
هي ما قارنها التوفيق والهداية اذا كانت متّصلة بالدنيا ، كالحياة التي يصل الحيّ بوجودها ٥
الى وجدان اللذّات والشهوات وصحة البدن والسلامة من الآفات ، وهي التي تَعَدّ النعمة
الدنياوية . فأمّا النعم الدينية المحضة فهي التوفيق للطاعات والتقريب منها والتبعيد من
المعاصي والتبغيض لها في قلبه ونيّته وعزمه.

[١٣ ب] وعلى هذه القاعدة لا يكون لله تعالى على الكافرين / نعمة دينا ولا دُنيا ، مع أنه لم
يختلف أحد من أصحابنا من المُثبتة للقدر وخلق الأفعال في أن الله تعالى لم يُنعِم على ١٠
الكافرين نعمة الدين ولا وفّقهم ، وانما اختلفوا في نعمة الدنيا كالحياة والصحة والسلامة
من الآفات . وكان يجيب اذا قيل له على هذا المذهب «فكيف يجب شكر الله تعالى على
الكافرين وليس لله تعالى عليهم نعمة؟» بأن ذلك واجب عليهم من حيث أنعم على
المؤمن ، لاتّفاق المسلمين على أن شُكر الله تعالى واجب على كل عاقل بالغ لسائر نعمه
التي تفضّل بها عليهم وعلى غيرهم . فاذا قلنا بهذا القول وذهبنا هذا المذهب فإنّا نقول إن ١٥
حياة الكافر وصحته وسلامته من الآفات استدراج له وإملاء ليزدادوا إثما . والصحيح
هو هذا القول ، وعليه دلّ آي الكتاب في قوله ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ
نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾[2] ، وقوله تعالى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا
يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾[3] ، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا
إِثْمًا﴾[4] . ٢٠

وعلى هذا الأصل يسقط قول من قال إن الحياة لا تكون نعمة لأجل أنه يُوصَل بها
الى الآلام كما يُوصَل بها الى اللذّات ، وذلك أن آلام المؤمن ليست [...][5] وانما هي
تكفير وتذكير وتنبيه وفي درجها من النِعَم ما لا يُحصى . واذا لم تكن الحياة للكافر نعمة

١) الرحمن ١٣ الخ. ٢) المؤمنون ٥٥ – ٥٦. ٣) الأعراف ١٨٢ – ١٨٣ ؛ القلم ٤٤–٤٥.
٤) آل عمران ١٧٨. ٥) هنا في الأصل بقعة. والأرجح أن يقرأ : بشرّ.

أصلا سقط هذا الاعتراض. فأمّا الحياة لمن ليس بمكلّف أصلا فلسنا نقطع به أنها نعمة او أنها غير نعمة. وعلى هذا تكون حقيقة النعمة على أصله المنافع واللذّات الخالصة من مشائب الضرر عاجلا وآجلا او ما يؤدّي الى ذلك، لأن نِعَم الدين وإن لم تكن في أنفسها لذّات ومنافع فهي مؤدّية الى ذلك، فساغ أن يقال إنها نِعَم لذلك.

٥ وعلى هذا الأصل يكون الجواب عن سؤال السائل «ما أول ما أنعم الله تعالى على خلقه؟» بأن خَلَقَهم أحياء مؤمنين. وحكى شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه أن بعض أصحابنا وهو الحارث بن أسد المحاسبي رضي الله عنه كان يقول إنه اذا قيل «أحياء» فقد اندرج فيه الايمان، لأن الحيّ على الحقيقة هو المؤمن. ألا ترى أن الله عز وجل قال ﴿لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾[1] وأراد بذلك «من كان مؤمنا»، وقال ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا

١٠ فَأَحْيَيْنَاهُ﴾[2] أي/ «كافرا فأنعمنا عليه ووفّقناه وهديناه»؟ وهذا لا بدّ أن يكون فيه توسّع، [١٤ أ] لأن حياة الإيمان شُبّهت بحياة الأبدان تمثيلا لا تحقيقا، ولكن المجاز قد يتّسع في بابه حتى يجري مجرى الحقيقة. فعلى هذا الأصل فإن الله تعالى قد أنعم على المؤمنين بنِعَم الدين والدنيا ولم يُنعِم على الكافرين لا دينا ولا دنيا.

وعلى قولنا بالمُوافاة فإن الحكم على هذه المعاني بأنها نِعَمٌ على الظاهر لا على القطع،

١٥ لأجل أنها انما تكون نعما على شرط العاقبة والمُوافاة عليها، فيُرجى لمن بَدَت من الله تعالى وجوهُ الإنعام عليه في صحة البدن وصحة الدين أن يتمّ له ذلك فيوافي عليه ربّه وتكون على الحقيقة نعما وينكشف أمرها للمُنعَم عليه بها. فأمّا الله عز وجل فإنه لم يزل يعلمها أنها ستكون نعما. فعلى هذا اذا قلنا «أنعم الله تعالى على المؤمن» فعلى الظاهر وعلى الرجاء لتحقيق ذلك وإتمامها له، لأنها اذا لم يتّصل بآخر العمر لم تكن نعما بل كانت استدراجا

٢٠ ومكرا.

وكان يقول إن تخصيص الله تعالى بعض خلقه بالفضل والنِعَم دينا ودنيا بفضل منه يكون بفعله حكيما متفضّلا، واذا ترك أن يفعل مثله بآخرين لم يكن جائرا ولا سفيها بتركه أن يفعل مثل ذلك بهم، وإن ذلك حقيقة التفضّل وهو الذي يُستحقّ بفعله الشكر ولا

١) يس ٧٠.   ٢) الأنعام ١٢٢.

يُستحقّ بتركه الذمّ، وإنه إن لم يكن كذلك أدّى الى سقوط وجوب شكره ودخل في حدّ ما يجب عليه فعل الشيء او تركه، ومَن وجب عليه فعل الشيء كان بأدائه الواجب عليه مُطيعا لمن أوجبه، ولا بدّ للواجب من مُوجِب كما لا بدّ للمأمور به من آمِر أمر به. وكان يجيب عن سؤال السائل اذا قيل له «تخصيص بعض الخلق بالنِعَم مُحاباة وجور» بأن أصل معنى المحاباة مأخوذ من الحِباء وهو العطيّة، لذلك يقال «حَبَوْتُه، أحبوه» اذا ٥ أعطيتُه، ولا ينكر أن يُعطي الله تعالى بعض خلقه شيئا دون بعض. فأمّا الجور فلا يصح في صفته لأنه تعدّى الرسم المرسوم ولا راسم فوقه.

وكان يقول إن ما في مقدور الله تعالى من النعم لا نهاية له، وإن قول من قال «فعل بخلقه غاية النعمة» مؤدٍّ الى القول بتناهِي مقدوراته وذلك مُحال. فوجب أن يكون ما فعله بعض ما في مقدوره من نعم الدين والدنيا جميعا. ولذلك قال تعالى جدّه ﴿وَلَوْ شِئْنَا ١٠ لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1]، وقال / عز وجل ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا [١٤ ب] لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[2]، فأخبر أنه قادر على أكثر ممَّا فعل من النعم والنقم.

وكان يقول إن الكافر شقيّ مخذول والمؤمن سعيد مقبول، وإن إقدار الله تعالى الكافر على الكفر هو خذلانه إيّاه وإشقاؤه له، وإقداره المؤمن على الطاعات وتوفيقه لها إسعاده ١٥ بها وعلامة رضاه عنه. وسنذكر ما يتّصل بذلك من باب التعديل والتجوير واللطف والأصلح اذا ذكرنا مذاهبه في ذلك إن شاء الله.

واعلم أنّا اذا قلنا إنه لم يُنعِم على الكافرين دينا ولا دنيا فانما نريد بذلك نعمة النفع، أي لم ينفعهم بذلك، ولا يُسرّ لهم ما ينتفعون به في الحال او في المآل الاّ ما في درجة خذلانهم وهلاكهم. فأمّا النعمة من طريق الدفع فإن ما يقدر الله تعالى عليه أن ٢٠ يفعل بهم من الآفات والبلايا والآلام لا حدّ له وانما يصل اليهم بعضها ويندفع عنهم بعضها. وقد قيل في تأويل قوله ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3] إن الظاهرة نعمة

١) السجدة ١٣. ٢) الزخرف ٣٣. ٣) لقمان ٢٠.

النفع وإن الباطنة نعمة الدفع. وعلى هذا التقسيم يجري كلامنا في إنكار إنعام الله تعالى على الكافرين في نعمة النفع دون الدفع وهي النعمة الظاهرة. فاعلَمْ ذلك إن شاء الله.

[١١] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى العالَم وحدوثه وما به باين المخالفين في تحقيق حدوثه

٥ أمّا ما يذهب اليه في معنى العالَم فإنه ذكر في كتاب **التفسير** في تأويل قوله ﴿رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ أنه ربّ المربوبات ومالك المخلوقات. فعلى ذلك يكون معنى العالم عنده جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها. وأنكر على الجُبّائي قوله إن العالم اسم للجماعة.

فأمّا معنى المُحدَث[1] والذي اختاره من العبارات عن ذلك في كتاب **الأصول الكبير** أنه هو الذي تأخّر وجودُه عن وجود ما لم يزل. والى هذا كان يذهب في تحقيق معنى ١٠ الحدوث والقِدَم أن ذلك يرجع الى تأخّر الوجود وتقدّمه. فلذلك قال إن المُحدَث اذا وُصف بأنه قديم اذا كان قد / تقدّم وجودُه وجود كثير من المحدثات فإن ذلك حقيقة [١٥ أ] من حيث أنّ التقدّم في وصفه بالوجود حقيقة. وكثيرا ما يعبّر ايضا عن معنى المُحدَث بأنه ما لم يكن فكان، او ما كان بعد أن لم يكن، او ما وُجد عن أوّل. ولكنه ترك هذه العبارات عند ذكر سؤال ابن الراوندي عليها، وعدل الى ما لا شبهة لأحد فيه ولا ١٥ مطعن.

وكان يقول إن المُحدَث أُحدِثَ شيئا موجودا، جوهرا إن كان جوهرا وعرضا إن كان عرضا، بجميع أوصافه الراجعة الى نفسه، خلافا لقول من ذهب من المعتزلة الى أنه انما أُحدِثَ موجودا ولم يُحدَث شيئا ولا لونا ولا سوادا ولا عرضا. وكان يقول: «خلاف ذلك يؤدّي الى القول بقدم العالم لاستحالة أن يكون الحادث غير حادث، وفي القول ٢٠ بأنه أُحدِثَ موجودا ولم يُحدَث شيئا ما يؤدّي الى ذلك». وكان لا يقول «حدث معلوما» لأنه كان معلوما قبل أن حدث أنه يحدث، الاّ أن يُراد أن حدوثه معلوم لمُحدِثه العالِم

[1] الاصل: الحدث.

به. وكذلك كان يقول إنها حدثت أجناسا متجانسة اذا كانت أجناسا وأغيارا متغايرة ومعانٍ مختلفة اذا كانت مختلفة، ومنع وصْفَها بشيء من ذلك قبل حدوثها.

وكان هذا عنده هو الذي يحقّق حدوث المُحدَثات، وما خالف هذا القول والمعنى ينقض معنى الحدوث وحقيقته. وعلى هذه القاعدة كان يبني قوله في تعلّق الحوادث بالمُحدِث ويبني مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك، وأن المُحدَث بجميع صفاته ٥ الراجعة الى نفسه وذاته متعلّقة بمُحدِثها الذي أحدثها[1] عليها. وكان يقول إنها كما تقتضي من هذه الوجوه مُحدِثها عليها كذلك تقتضي علم مُحدِثها بها وإرادته لها.

واعلَمْ أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثبات جملة الحوادث منتسبة الى قدرة واحد أحدثها من العدم الى الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله تعالى. وكان يقول إن إحداثَ الفعل دلالةٌ على قدرة مُحدِثه، وإحكامَهُ دلالةٌ على عِلمه، وكونَه على ١٠ بعض الوجوه دون بعض دلالةٌ على إرادته.

فأمّا تعلّق ما يحدث اذا حدث بقوله له «كن حادثا» فطريق ذلك الخبر، ونستقصي الكلام في هذا الباب عند ذكرنا الكلام في الصفات بأكثر من ذلك إن شاء الله. / [١٥ ب]

[١٢] فصل آخر في إبانة مذهبه في الإسم والصفة والموصوف

اعلم أنّا قدّمنا لك ذكر هذا الفصل لنبني عليه ما بعده من ذكر مذاهبه في معنى ١٥ أسماء الله تعالى وصفاته.

أمّا المعروف من مذهبه في معنى الإسم والذي نصّ عليه في كثير من كتبه منها **النقض على الجُبّائي والبلخي** أن الإسم ليس هو المُسمَّى، على خلاف ما ذهب اليه المتقدّمون من أصحاب الصفات. فمن ذلك ما قال في كتاب **نقض أصول الجُبّائي** إن أسماء الله تعالى صفاتُه، ولا يقال لصفاته هي هو ولا غيره. وليس هذا المذهب من ٢٠ مذهب المعتزلة القائلين بأن الإسم هو التسمية فقط في شيء، لأن التسمية عنده إسمٌ للمسمّى وما عداها ايضا إسمٌ له، كنحو ما ذكر من العلم والقدرة. ونقض في كتاب

[1] كذا. والصواب: متعلّق بمحدثه الذي أحدثه.

التفسير على الجُبّائي إنكاره على من ذهب من قدماء أصحاب الصفات الى أن الإسم هو المسمّى ، وقال في عقب ذلك : «إنّي لم أُنكِر عليه ذلك لأجل أنّي أذهب الى أن الإسم هو المسمّى ، وانما أنكرتُ ذلك لأنه قصد أن يُفسِد ذلك بما لا يصح على مذهبه ولا يطّرد على قواعده» . فعلى هذا الأصل تحقيق مذهبه أن كل تسمية إسمٌ وليس كل إسم ٥ تسمية .

فأمّا مذهبه في الوصف والصفة فإنه كان لا يفرق بينهما ، وكان يقول إن سبيل ذلك كسبيل الوعد والعِدة والوزن والزِنة والوجه والجِهة ، وإن قولهم «صفة» فعل ناقص ، لأن أصل ذلك هو الوصف كما أن أصل معنى الزِنة هو الوزن . وكان يقول إن وصف الواصف اذا كان ذِكرا او خبرا عن الموصوف فهو صفةٌ للذاكر[1] ووصفٌ للمذكور وصفةٌ ١٠ له . وكان لا يراعي في كون الصفة صفة للموصوف قيامها بذات الموصوف بها ، وكان يُجريه مجرى الخبر الذي لا يقتضي قيامه بالمُخبَر وإن كان يقتضي قيامه بالمُخبِر .

وكان يقول إن معنى الموصوف مَن له صفة وإن ذلك على وجهين ، فتارة تكون له صفةٌ بأن تكون الصفة قائمة به وتارة تكون له صفةٌ بأن تكون خبرا عنه وذكرا يرجع اليه ويتعلّق به .

١٥ وعلى هذا الأصل كان لا ينكر قول من يقول إن الصفة تُوصَف ، وكان يقسّم ذلك فيقول إنها توصف بصفة لا تقوم بها وإنها لا توصف بصفة تؤدّي الى قيامها بها . وذلك أنه لا يأبى أن يكون قولنا «العلم / موجود» و«السواد مُحدَث» صفة للعلم والسواد وإن لم [١٦ أ] يكن قد قام بالعلم والسواد شيء ، ويأبى أن يوصف العلم بأنه عالِم او توصف الحركة بأنها متحرّكة لأن ذلك يؤدّي الى قيام معنى بها فلا يحتمل المعنى معنى . وعلى هذا اذا قيل له ٢٠ «اذا جاز أن توصف الصفة فلِمَ لا يجوز أن توصف تلك الصفة الى أن يؤدّي الى ما لا نهاية له من الصفات؟» [قال] إن ذلك غير ممتنع ، ولو أحدث الله تعالى ذلك أوّلا فأوّلا لم يكن ذلك مُنكَرا ، كما لو أحدث لكل ذكر ذكرا ولكل خبر خبرا لم يكن ذلك مُحالا .

١) الأصل : للذكر .

وكان يقول إن الصفات في الجملة على قسمَيْن ، فمنها ما يجوز مفارقتها للموصوف بها ومنها ما لا يجوز ذلك عليها ، فالذي يجوز ذلك عليها [يجوز] أن تكون غير الموصوف بها ، والذي يستحيل ذلك عليها فمُحال أن يقال إنها غير الموصوف بها. وكان يقول إن جملة صفات المُحدَثات أغيار في أنفسها وأغيار للموصوفين بها ، وإن صفات الله تعالى على قسمَيْن ، فمنها ما لا يقال إنها غيره وهي القائمة بذاته ، ومنها ما يجب أن تكون غيره ٥ لقيامها بغيره وهي الأوصاف والأذكار والأخبار عنه وعن صفاته. وكان لا يأبى وصف المعاني المُحدَثة بأنها أغيار وأنها [كذلك] لأنفسها لا لمعانٍ. ويأبى في صفات الله تعالى القائمة به أن يقال إنها أغيار او مختلفة او متّفقة. وبالله التوفيق.

[١٣] فصل آخر في إبانة مذهبه في طُرُق العلم بصفات المُحدَث والقديم

اعلم أنه كان يقول [إنه] يجوز إدراك كل موجود سمعا وبصرا ، وإن المُدرِك لا بدّ ١٠ من أن يكون عالما بما أدركه ، وإن الجواهر مُدرَكة معلومة ضرورة لمُدرِكها لمسا وبصرا ، وإن كثيرا من أعراضها ايضا مُدرَكة معلومة من طريق الإدراك لها. وذلك كالألوان هي معلومة لمُدركها وجودا ضرورة. وكذلك الحركات والاجتماع والافتراق والطول والقصر والتثليث والتربيع وسائر الهيآت على اختلافها. وكذلك الأراييح مدركة شمّا ، والطعوم مدركة ذوقا ، والحرارات والبرودات والخشونة واللين واليبوسة والرطوبة مدركة لمسا ، ١٥ والأصوات والكلام مدركة سمعا. وكان يقول إن من أدرك الملوّن / فقَدْ أدرك اللون وعَلِمَ [١٦ ب] وجوده ضرورة ، وإن هذه المعاني المدركة بهذه الحواسّ فسبيل العلم بها إدراكها وهي معلومة لسائر المُدرِكين لها ضرورة ، وإن من نفاها من نُفاة الأعراض فانما يتوهّم أنها هي الجسم ، والعلم بأنها هي الجسم او غيره من طريق الدليل ، وقد يشتبه على الناظر الى الشيئَيْن حتى يتوهّم أنها شيء واحد. ويصح على أصله أن يُعلَم الشيء من وجه ويُجهَل ٢٠ من وجه. فعلى هذا لا ينكر أن يكون من اعتقد نفي الأعراض عالما بوجودها جاهلا بأنها غير الجوهر القائمة به. وقد يجوز عنده أن يَعلم من طريق الخبر المتواتر مَن فَقَدَ بعض هذه الحواسّ هذه المعاني بالخبر اذا لم يجد سبيلا الى العلم بها إدراكا ، وكذلك بخبر الصادق يصح أن يعلم ذلك علم اكتساب.

فأمّا صفات الله تبارك وتعالى فإنها على نوعَيْن. منها ما يُعلَم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة. ومنها ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء. فأمّا ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تُعتقَد خبرا وتُطلَق ألفاظها سمعا وتُحقَّق معانيها ٥ على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدَيْن والوجه والجنب والعين، لأنها فينا جوارح وأدوات وفي وصفه نعوت وصفات، لمّا استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات. فأمّا ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تُطلَق الاّ سمعا ومعانيها لا تثبت الاّ عقلا وتُستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك. فما جاء به الكتاب او وردت به الأخبار المتواترة أجرى ١٠ أمرها على ذلك. وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين. وبالله التوفيق.

[١٤] فصل آخر في إبانة مذهبه في الأسماء والأوصاف من طريق اللغات

اعلم أنه كان يذهب الى أن هذه العبارات على حسب اختلاف اللغات أصلُها التوقيف من خالِق السموات، وليس ذلك اصطلاحا ولا عادة ولا تحرّيا، لأن ذلك لو ١٥ كان كذلك لاتّصل / بما لا يتناهى، اذ لا يمكن أن يصطلحوا على عبارة الاّ بعبارة او [١٧ أ] بإشارة، وكل ذلك لا يقع مفهومه الاّ باصطلاح عليها بأُخرى الى ما لا يتناهى وذلك مُحال. وكان يقول إن أصول اللغات توقيف، ويحتمل أن تكون فروعُها مشتقّا منها قياسا واجتهادا. ألا ترى أنه قال في باب كيفية الاستدلال «فأمّا ما طريقُه اللغات فأصلُه[١] التوقيف من أهلها»؟ وأبى أن يقال إن النار في الغائب يجب أن تكون حارّة لأجل أن ٢٠ النار في الشاهد حارّة، بل يقول إن ما كان بهذه البِنية والضوء والحرارة نارٌ بتوقيف[٢] أهل اللغة لنا على ذلك، لا لأجل أن النار التي شاهدناها حارّة، ولو قدح قادح ماء فوجد نارا لسمّاه بذلك لأجل التوقيف المتقدّم لا لعلّة غير ذلك. وأبان لك أن الأصل توقيفٌ وما في معناه يُسمّى باسمه لمُساواته له في معناه.

١) الأصل: وأصلُه. ٢) الأصل: توقيف.

فظاهر هذا الكلام يدلّ على أنه كان يرى وضع أسماء المُحدَث قياسا . فأمّا المعروف من أصله والمشهور من مذهبه في أسماء الله تعالى وأوصافه أنه لا يتعدّى فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنّة واتّفاق الأمّة . فعلى هذا الأصل اذا وجبت التفرقة بين أسماء المُحدَث والقديم وأوصافها ، وطريقُه ما كان يقول في سائر كتبه إنهم أجمعوا على إطلاق أسماء الله تعالى ومَنْع أَمثالها في المعنى واللغة ، فعُلِم أن الأمر في ذلك فيها بابٌ جارٍ وأمرٌ مطّرد ٥ ولا يتأخّر إسم عن إسم مع استواء المعنى .

[١٥] فصل آخر في إبانة مذاهبه في معاني ما ورد من أسماء الربّ تعالى وصفاته في الكتاب والسنّة واتّفاق الأمّة

فمن ذلك أوّل مبادئ الأسماء وهو ما يعمّ الموجود والمعدوم وهو أنه معلوم لنفسه وللعلماء به . وكذلك هو مذكور لنفسه بذكره وللذاكرين له . وكذلك هو مُخبَر عنه ١٠ بنفسه بخبره الأزلي وخبر المُخبِرين عنه . ومعنى ذلك انه ممّا تعلّق به علم العالِم وذكر الذاكر وخبر المُخبِر . وكل ذلك إجماع من الأمّة .

[١٧ ب] ثم بعد ذلك تسميته بأعمّ أسماء الإثبات ، وهو أن / يقال له إنه شيء ، ومعنى ذلك أنه ثابت كائن ليس بمعدوم ولا منتفٍ . وقد ورد بذلك ايضا نصّ الكتاب ، وعليه أجمعت الأمة الاّ من ابتدع قولا فخالف به الإجماع السابق له من الجهمية والباطنية . ١٥

وأما وصفه بأنه موجود فذلك على وجهين ، أحدهما أن يرجع الى وجود الواجد له وهو علمه به وذلك يجري مجرى « معلوم » حينئذ ، والثاني أن يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد ، ويوصف بجميع ذلك على الوجهين .

فأمّا وصفه بأنه قديم فهو ايضا إجماع الأمّة ، ومعناه أنه متقدّم بوجوده على كل ما وُجِدَ بالحدوث بغير غاية ولا مُدّة ، وهو معنى الوصف له بأنه أزليّ . وذلك ايضا ممّا لا ٢٠ خلاف فيه بين الأمّة ، وإن لم يرد بلفظه نصّ كتاب ولا سنّة . وقد ذكرنا فيما قبل معنى القديم على مذهبه وأنه لا يختصّ بذلك الأزليّ دون غيره بل يُجريه مجرى وصف الشيء بأنه متقدّم بوجوده على وجود ما حدث بعده .

وكذلك وصفه بأنه باقٍ فممّا أجمعوا عليه ، ومعناه عنده أن له بقاء . ولا يشترط فيه أن يقوم به [illegible] بل لا يزيد فيه على هذه العبارة اذ ليس من شرط البقاء عنده أن يقوم بالباقي ، ولذلك قال إن صفات الله تعالى باقية ببقاء يقوم بالبارئ ، وإن بقاء البارئ تعالى باقٍ وله بقاء وهو نفسُه . وهذا هو حقيقة الباقي عنده في القديم والمُحدَث . ويمنع أن ٥ يقوم بقاء الباقي بغيره كما يمنع أن يقوم علم العالم بغيره .

فأمّا الوصف له بأنه قائم بنفسه فقد اختلف قوله في ذلك . فذكر في **المسائل المنثورة** امتناعه عن إطلاق الوصف للبارئ تعالى بأنه قائم بنفسه ، وذكر أن ذلك كلام يحتمل معانٍ وينقسم الى وجوه ، فذكر وجوهه وأقسامه ولم يحقّق شيئا من ذلك في أوصافه . وقد ذكرنا فيما قبل اختلاف جوابه ايضا في المُحدَثات هل يُطلَق عليها أنها قائمة بأنفسها ، ١٠ وذكرنا امتناعه منه في موضع واعتلاله لذلك وتقسيمه لهذا الكلام في غير ذلك الموضع وإجازته له على وجه .

فأمّا وصفه بأنه كائن فله معنيان ، أحدهما أن يراد بكونه ثبوتُه ووجودُه ، والثاني أن يراد به تعلُّق الكون به الذي به يكون الكائن / كائنا في المكان اذا كان مكان ، وهذا غير [١٨ أ] جائز عليه .

١٥ ومن ذلك ما يوصف بأنه الأوّل والآخِر والظاهر والباطن ، وبكل ذلك ورد الكتاب .

فأمّا معنى وصفه بأنه الأوّل فهو معنى وصفه بأنه قديم أزليّ . وأمّا معنى وصفه بأنه الآخِر فهو أنه الباقي بعد فناء خلقه . وكان يقول إنه لم يزل أوّلا وآخِرا وإنه لم يزل باقيا قديما ، وإن كان يُطلق عليه وصف الآخِر عند فناء الخلق ، فهو في ذاته على الصفة التي ٢٠ تبقى قبل الخلق وبعده . وقد تأوّل غيرُه هذا الوصف على وجوه من التأويل ، منها ما يجري مجرى التوسّع ، ومنها ما يجري مجرى المدح والتفضيل ممّا لا يقتضيه معنى هذا الوصف .

وأمّا معنى وصفه بأنه هو الظاهر فقد تأوّله على وجهين ، أحدهما أنه هو القاهر كما يقال « ظهر فلان على فلان » اذا قهره ، والثاني أن يكون المعنى ظهورا بالحجّة والآيات

والدلالات والبيّنات تقدير[1] معناه أنه ظاهر الوجود والصفات بما نصب عليها من الشواهد والآيات. وأمّا وصفه بأنه الباطن ففيه وجهان ايضا، أحدهما أنه العالم بما بطن، والثاني أنه حجب المُدرِكين عن رؤيته، وكان للعقول ظاهرا وعن العيان باطنا. وقد تأوّل الناس ذلك ايضا على وجوه أخر تركنا استقصاءها اذ ليس الغرض الاستقصاء في ذكر كل ما قيل فيه دون الإبانة عمّا ذهب اليه في تأويل ذلك وإن كان غيره محتملا. ٥

وأمّا وصفه بأنه العالم القادر الحيّ المريد المتكلّم السميع البصير فإن معنى جميع ذلك عنده أن له علما وقدرة وحياة وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا، ويقول إن ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدا وغائبا ولا يصح أن يختلف حكمها وانما تجري مُشتقّة منها في كل موصوف بها.

وكان يقول إن معنى القادر والقويّ والقدرة والقوّة سواء. وكذلك الأيْد هو القدرة، ١٠ كما قال تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[2] أي «بقوّة»، ولا يقال له «آئد» ولا «متأيّد». وكذلك كان يقول إن القدرة والاستطاعة سواء وإن الله تعالى لا يقال له «آئد» ولا «مستطيع» لمنع السمع منه، فأمّا المعنى صحيح.

[١٨ ب] وكذلك كان لا يفرّق بين العلم والدراية / والفقه والفهم والفطنة والعقل والحسّ والمعرفة، وكان لا يجيز أن يوصف الله تعالى بشيء من ذلك الاّ بالعلم فقط، وكان أصله ١٥ في طريقة منعه من ذلك أن السمع لم يرد به ولا أجمعت الأمّة عليه.

وكان لا يفرّق ايضا بين وصفه بأنه متكلّم وقائل، ويمنع وصفه بأنه ناطق كما منع وصفه بأنه عاقل وإن كان وَصَفَه بأنه عالم. وكذلك كان لا يفرّق بين القول والكلام والنطق في المعنى، وإن كان يُجري على الله تعالى من ذلك ما ورد به التوقيف.

وكذلك يمنع وصفه بأنه روحاني لأجل أن ذلك مشتقّ من الروح ولا يجوز وصفه ٢٠ بالروح. وكان يقول إن الروح غير الحياة وإن الروح جسم والحياة عرض او صفة.

وكذلك يمنع وصفه بأنه حسّاس او مُحِسّ او صفاته حواسّ لأجل منع الأمّة من

١) كذا. ولعل الصحيح: فتقدير. ٢) الذاريات ٤٧.

ذلك وعدم التوقيف فيه ، مع أنه اذا رجع القائل به الى معنى السمع والبصر والإدراك كان في المعنى مصيبا ، وإن كان في اللفظ مُخطِئا.

وكذلك كان يمنع وصفه بأنه عازم او قاصد وإن كان معنى ذلك معنى الإرادة وقد وصفه بها على الحقيقة ، لأجل فَقْد التوقيف فيه . وأمّا وصفه بأنه متمنٍّ او مشتهٍ فممتنع في ٥ صفته وإن كان ذلك نوع الإرادة ، لأجل أن ما كان على تلك الصفة من الإرادات ممتنع أن يوصف بها . أمّا التمنّي فهو إرادة ما لا يُعلَم أنه يكون او يغلب على القلب بأنه لا يكون. والشهوة إرادة ما يُنتفع به ويُلتذّ ، ولا يجوز عليه المنافع والملاذّ.

وكان يجيز وصفه بأنه مُدرِك ، وقد ورد بذلك التوقيف. واختلف قوله في تأويل الإدراك على الوجه الذي بينّاه. وكان لا يفرّق بين قوله لم يزل سامعا وسميعا ، ومُبصرا ١٠ وبصيرا ، وراحما ورحيما ، وقادرا وقديرا ، وعالما وعليما.

فأمّا ما يوصف بأنه مُحِبّ راضٍ او ساخط مُعادٍ فذلك عنده يرجع الى الإرادة ، وهو أنه كان يقول إن رضا الله تعالى عن المؤمنين إرادتُه أن يُثيبهم ويمدحهم ، وسُخطه على الكافرين إرادتُه أن يعاقبهم ويذمّهم . وكذلك محبّته وعداوته . وكذلك كان يقول في معنى رحمته إنه يرجع الى الإرادة وإنها اذا تعلّقت على وجه مخصوص كانت رحمة واذا ١٥ تعلّقت على خلاف ذلك الوجه كانت / سخطا وعداوة. واختلاف تعلّقها على حسب [١٩ أ] اختلاف الأحوال المعلومات[1] على ما سبق في العلم والحكم من الله تعالى في أفعالهم ، وعليه مجرى جميع ذلك.

وكان ينكر قول من قال من أصحابنا إن المحبّة والرضا من الله تعالى فِعلٌ وكذلك السخط والعداوة ، وهو الذي اختاره في هذا الباب وهو مذهب عبد الله بن سعيد. وكانا ٢٠ يقولان إن مَن عَلِمَ الله تعالى أنه اذا خلقه مات على الإيمان فلم يزل الله تعالى عنه راضيا ، ورضاه عنه إرادتُه أن يقيمه[2] على الطاعة ثم يجازيه عليها بالكرامات والدرجات ، وإن مَن عَلِمَ الله عز وجل أنه اذا خلقه مات على الكفر لم يزل الله تعالى ساخطا عليه ، وسُخطُه إرادتُه أن يُضِلّه عن الدين ويعاقبه بأنواع العقاب. وكذلك قولهما في الولاية والعداوة.

١) كذا. ولعله : أحوال المعلومات.
٢) كذا في متن الأصل. وفي الهامش : يميته.

فأمّا وصفه عز وجل بأنه جواد فإن شيخنا أبا الحسن رضي الله عنه كان يقسم الكلام فيه ويقول إنه يحتمل معنيَيْن ، أحدهما أن يكون بمعنى مُعْطٍ ، والثاني أن يكون ممّن لا يستصعب عليه الإعطاء ولا يمتنع عليه ولا يستكثر ما يُعطي ، كما يقال « فلان جواد » وإن لم يكن مُعطيا في الحال على معنى أنه سَمْح النفس بالعطاء لا يستصعب عليه ذلك اذا أراد. وعلى هذا المعنى يقال « لم يزل جوادا » دون المعنى الثاني . وكان يمنع قول من ٥ قال إنه لم يزل جوادا بجُود قديم اذا رجع في معنى وصفه بأنه جواد الى الوجه الذي ذكرنا ، وأجاز وصفه به في الأزل اذا لم يُجعَل ذلك مُشتقّا.

فأمّا وصفه بأنه متفضّل فلم يختلف جوابه فيه أن ذلك يرجع الى فعل الفضل. وكذلك جوابه في معنى الوصف له بأنه عادل.

فأمّا وصفه بأنه مُحسِن فكان يجيب بأنه صفة ذات من وجهين ، أحدهما أن يكون ١٠ على معنى أنه عالم ، وعليه يتأوّل قول المسلمين في الدعاء « يا قديم الإحسان » أي سابق العلم بالكائنات . والوجه الثاني الإحسان في معناه بمعنى الفضل ، وكان يقول إن معنى إحسان الله عز وجل وفضله هو ما ابتدأ به مِن فِعل الخير وما يؤدّي اليه على الوجه الذي لم يُستحق عليه ولم يُستوجب لديه.

فأمّا وصفه بأنه كريم فإنه ذو وجهين ايضا ، أحدهما أن يرجع به الى انتفاء ١٥ صفات / النقص والدناءة عنه ، وذلك ممّا قد ثبت وصفه به بثبوت المعاني الرافعة لها ، [١٩ ب] وعلى ذلك يوصف بأنه لم يزل كريما . والوجه الثاني أن يراد بالكرم ابتداؤه بالفضل والعطاء ، فعلى هذا انما يوصف بذلك عند فعله.

فأمّا وصفه بأنه هادٍ فكذلك إن رجع به الى الهداية التي هي الدعوة والإرشاد والإبانة من طريق القول ، فإنه لم يزل قائلا متكلّما. ٢٠

وأمّا وصفه بأنه مُنعِم فهو مشتقّ من النعمة والنعمة لا تكون إلاّ فعلا ، وقد ذكرنا على أصله حقيقة معنى النعمة فيما قبل.

وأمّا وصفه بأنه الحقّ فقد قال في موضع : « انما يوصف بذلك على معنى مُحقِّق ومُحِقّ ، كما وُصِفَ بأنه عدل على معنى أنه عادل » . وقال مرّة أخرى إن معناه أنه الموجود الثابت . وأمّا قوله اذا وُصف بأنه حقّ فمعناه ايضا على أحد وجهين ، أحدهما أن ٢٥

يكون بمعنى أنه صدق ، والثاني أن يكون بمعنى أنه موجود ثابت ، وقوله أزليّ دائم الوجود.

وأمّا وصفه بأنه كبير عظيم جليل رفيع فإن ذلك عنده يرجع الى جلالة المنزلة وعظمة الرفعة والمرتبة وكبر المنزلة غير أن يُحَدّ بحدّ او يوصف بغاية ونهاية ، دون أن يكون وصفه ٥ بذلك من طريق كثرة الأجزاء وكثافتها لأن ذلك لا يليق به . وكذلك معنى وصفنا له بأنه متعالٍ متكبّر فانما يراد بذلك تنزيهه من صفات النقص والعجز ووصفه بما يُبعد عنه طُرُق المشابهة بخلقه . وكذلك معنى الوصف له بأنه عليّ مجيد فإن مجده وعلوّه يرجع معناهما الى مثل ذلك ايضا . وهذه أوصاف مُرتَّبة على الأوصاف المتقدّمة من أوصاف المدح والتعظيم والثناء لا أنها تقتضي معانٍ اشتقّت[1] منها او فعلا حدث منه.

١٠ فأمّا وصفه بأنه مالك ومليك وسلطان او ذو سلطان فإنه ذكر في معنى مالك في التفسير له أنه هو مَن له الشيء الذي يضاف اليه مِلكا ، ولم يزد في تفسير معنى الملك والمالك على ذلك . وأنكر على الجُبّائي تفسيره للمالك بمعنى القادر وتكلّم عليه في ذلك وأبان الوجوه التي تعترض على كلامه في ذلك . فأمّا معنى وصفه بأنه ربّ فذكر أن معناه معنى السيّد ، ويقرب / معناه معنى المالك . ولم يختلف جوابه في أنه لم يزل ربّا مالكا . [٢٠ أ]

١٥ واختلف وجه حكايته عن أصحابنا في معنى الإله في كتاب **التفسير** ، فقال : «منهم من قال إن معناه أنه الغالب الذي ليس بمغلوب والقاهر الذي ليس بمقهور الذي لا يكون شيء الاّ بإرادته ولا يريد كون الشيء الاّ كان كما أراد» . وحكى عن بعضهم أن معنى وصفنا له بأنه إله أنه قويّ. واختار من ذلك أن معنى وصفنا له بأنه إله أن له الإلهية وفسّر الإلهية بأنها هي قدرته على اختراع الجواهر والأعراض ، وذكر أن ذلك أسدّ ٢٠ الأقاويل المقولة في معنى الإله.

وكان لا يفرّق بين وصفنا له في المعنى بأنه رحمان ورحيم ، ويحمل ذلك على ما قال بعض أهل اللغة أن مجراه مجرى نَدْمان ونديم في أنهما في المعنى سواء وإن اختلفت اللفظتان.

فأمّا معنى وصفه بأنه عزيز فيرجع معناه الى معنى القدير ، والعزّة هي القدرة على ٢٥ أصله . ويحتمل أن يجري مجرى وصفنا له بأنه عظيم ، على معنى أنه عزّ عن مشابهة الخلق

١) الأصل : اشتق.

ومشاركتهم وعن المقايسة بهم . ويحتمل أن يكون معناه الذي عزّ عن أن يجري في سلطانه ما يكره كونه ويأبى وجوده ، لأن مَن كانت الأمور تجري في سلطانه بخلاف مراده فذلك دليل على أنه مقهور.

وأمّا معنى وصفنا له بأنه غنيّ فيرجع ايضا الى معنى القدرة على تنفيذ المراد ودفع المضارّ عن نفسه ، وأنه لا يتشرّف بالفعل ولا ينتقص بالترك. ٥

وأمّا معنى وصفه بأنه حكيم فذو وجهين ، أحدهما يرجع الى الاشتقاق من الحكمة ، والثاني أن يكون معناه بمعنى مُحكِم . وكان يقول إن معنى الحكمة معنى العلم ، وإنه لم يزل حكيما على معنى انه لم يزل عالما . واذا كان بمعنى أنه مُحكِم فذلك يرجع الى نوع ما اشتقّ له من الفعل.

١٠ وكذلك وصفنا له بأنه جميل أنه يرجع الى معنى أنه مُجمِل في أفعاله مبتدئ بالفضل والجمال والإحسان الذي هو جمال لغيره وإحسان اليه ، ولا يصح وصفه بجمال المنظر والصورة. فإن قيل إنه يرجع الى معنى وصفه وصفاته بالجمال الذي هو العظمة والرفعة فلا ينكر ذلك.

فأمّا وصفه بأنه بديع بدئ مُبدِع مُبدِئ مُحدِث مُنشِئ خالق فاعل مُدبِّر صانع عامل بارئ ذارئ ، فإن ذلك يرجع الى معنى أنه مُختَرِع مُوجِد ما ليس بشيء حتى يكون ١٥ بقدرته موجودا.

[٢٠ ب] فأمّا معنى وصفه بأنه / مُقدِّر فيحتمل أن يكون بمعنى أنه مُخبِر ، كما قال الله سبحانه ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ ٱلْغَابِرِينَ﴾[١] أي «أخبرناها» ، لأن التقدير الذي هو الشكّ والنظر لا يجوز عليه . واذا كان بمعنى فعل الشيء مُقدَّرا بأن يجعله على مقدار دون مقدار ، فذلك يرجع الى المأخوذ له من الفعل. ٢٠

وأمّا معنى وصفنا له بأنه قَضَى وَيَقْضِي وقاضٍ فعلى وجوه ، أحدها أن يكون بمعنى الخلق ، كقوله عز وجل ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾[٢] أي «خلقهنّ» . ويكون بمعنى الإعلام ، كما قال تعالى ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي ٱلْكِتَابِ﴾[٣] أي «أعلمناهم» .

١) النمل ٥٧. ٢) فصّلت ١٢. ٣) الإسراء ٤.

ويكون بمعنى الحُكم ، كما قال تعالى ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ﴾[١] أي « يحكم به » . ويكون بمعنى الأمر ، كما قال تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٢] أي « أمر ربّك » . وأمّا الإعلام فهو فعل العلم . وأمّا الأمر والحكم فيرجعان الى الكلام ، وكلامه لم يزل.

وكذلك وصفنا له بأنه فاتح وفتّاح ، لأنه يقال للحاكم بالشيء إنه فاتح وفتّاح ، ٥ ويقال بمعنى فعل الفتح لِما يفتحه من إبداء معونة ونُصرة وردّ غُمّة وكُرْبة وما جرى مجرى ذلك.

وكذلك معنى وصفنا له بأنه ناصر ومنتصر ، فإن ذلك يرجع الى النصرة التي هي المعونة للمؤمنين بفعل الألطاف فيما كلّفهم وأمرهم . والانتصار قد يكون بمعنى الانتقام. ولا يختلف جوابه أن نَصْرَهُ للمؤمنين خصوصا ، وأنه لم ينصر كافرا ولا عصمه ولا هداه ١٠ ولا وفّقه . فأمّا اذا قيل إنه ينصر فالمعنى في ذلك يرجع الى نصرة دينه وأوليائه والذبّ عنهم ، كما أنه اذا قيل « يؤذي » و« يحارب » و« يغضب » و« يرضى » فإن ذلك يرجع الى ما يتعلّق بغيره ولا يتعلّق به ، وإضافة جميع ذلك في الظاهر الى نفسه للمبالغة في الزجر والحثّ والترغيب في فعل مثله.

وأمّا معنى وصفنا له بأنه مُحيٍ ومُميت ومُحرِّك ومُسكِّن ومُثيب ومُعاقِب ومُنتقِم ومُنعِم ١٥ كل ذلك يرجع الى فعل هذه المعاني من الإحياء والإماتة والتسكين والتحريك ، وكل ذلك أفعال والتسمية بها انما صحت في أسمائه وصفاته توقيفا.

وكان يقول في جملة ما يُشتقّ له من الأسماء والأوصاف بحدوث الأفعال إن ذلك لا يخلو من أن يكون شاملا لجميع ما يفعله او لا يُسمَّى باسم ولا بوصف من شيء يفعله . / فإن كان يُسمَّى بالشيء ويوصف به من حيث فعله ويُشتقّ له منه الإسم اذا [٢١ أ] ٢٠ كان منه اشتقاق فذلك خطأ باتفاق . وذلك أنه لا يجب أن يوصف ولا أن يُسمَّى بكل ما فعله من جميع ما تُشتقّ منه الأسماء باتّفاق من الأمّة بأسرها ، فوجب أن يكون ذلك مخصوصا في بعض أوصاف أفعاله . وذلك لا يتميّز عنده على أصله الاّ بالتوقيف ، فما ورد التوقيف به منها جاز أن يُطلَق ، وما لم يرد به حُظِر . وكذلك من يسأل فيقول « اذا

١) غافر ٢٠. ٢) الإسراء ٢٣.

سمّيتموه بفعل الإحسان مُحسِنا وبفعل الصواب مصيبا ، فلِمَ لا تسمّونه من فعل الإساءة والخطأ مُسيئا ومُخطئا ؟ وكذلك اذا سمّيتموه سميعا بصيرا فهلاّ سميتموه حسّاسا وذائقا وشامّا ؟ » . ولولا أن التوقيف هو المعتبَر في الفصل بين ذلك لم يكن بعض ما يُشتقّ منه الإسم والوصف من أفعاله له بأَوْلى من بعض . واذا كان ذلك كذلك فكما جرى في أفعاله من طريق الاشتقاق ، وكذلك هو جارٍ في أوصافه ممّا ليس طريقُه الفعل ، ولا ٥ تخصيص الاّ من حيث ذكرناه .

وأَمّا معنى الوصف له بأنه وكيل فالمراد به أنه كافٍ وكفيل ، وذلك ممّا ورد به نصّ القرآن ، وأجمعت الأمّة عليه .

وأمّا وصفه بأنه حسيب فأحد معنيَيْه معنى « كافٍ » . يقال « أعطاني فأحسبني » أي « كفاني » . ويكون ايضا بمعنى « مُحاسِب » . ويجوز أن يكون من معنى الحساب الذي ١٠ هو العدّ والإحصاء . ألا ترى أنه قال ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[١] ؟ وأمّا محاسبته للمكلّفين فتعريفُه إيّاهم جَزَاء أعمالهم إن خيرا فخيرا ، وإن شرّا فشرّا . وأمّا إحصاؤه كل شيء عددا وحسبا فذلك يرجع الى علمه بمقادير أعدادها . وأمّا عدّ العادّ المعدود فهو خبره عنه على ما هو عليه من العدد .

وأمّا معنى وصفنا له بأنه ثاني ثلاثة ورابع خمسة وسادس سبعة ونحو ذلك ، فإن ١٥ ذلك يرجع معناه الى أنه العالِم بنَجْوَى المتناجين السامع لذلك والشاهد له حيث لا يخفى عليه شيء .

وأمّا معنى وصفنا له بأنه شكور فهو على وجهين ، أحدهما انه مُجازٍ للشاكرين على شكرهم ، فيُسمَّى جزاؤه للشكر شكرا ويوصف به منه كما يُسمَّى جزاء السيّئة سيّئة [٢١ ب] وجزاء / الاعتداء اعتداء من طريق مقابلة اللفظ . والثاني أن يكون معناه أنه يُثيب على ٢٠ القليل من الطاعة بكثير من الجزاء . ألا ترى أنه قال ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[٢] ؟ وهو مأخوذ من قولهم « دابّة شكور » اذا كان يظهر عليها من السمن فوق ما تُعلَف به .

١) الجنّ ٢٨ . ٢) الأنعام ١٦٠ .

وأمّا معنى وصفه بأنه ودود ففيه معنيان ايضا ، أحدهما أن يكون بمعنى مودود ، أي هو محبوب ، لأن الودّ هو الحبّ. وهو محبوب المؤمنين ومودودهم ، والتحقيق من معنى ذلك يرجع الى أنه محبوب طاعتُه للمؤمنين ومودود عبادتُه للعارفين به . والثاني بمعنى أنه مُحِبّ ويكون مبالغة من الودّ. والله تعالى وادّ للمؤمنين ومحبّ لهم ، وتحقيق معنى ذلك ٥ يرجع الى أنه محبّ لتوفيقهم للخير لإقامتهم على الحقّ وتولّيهم على الرشد. وقد ورد نصّ الكتاب بهذَيْن. قال الله تعالى ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1].

وقد فسّرنا معنى الحبّ والودّ على أصله ، وأن ذلك يرجع الى الإرادة وهو إرادته الخير لِمَن علم منه الخير اذا خصصنا بذلك أهل الخير. وكان لا يفرق بين الودّ والحبّ والإرادة والمشيئة والرضا ، وكان لا يقول إن شيئا منها يخصّ بعض المرادات دون بعض ، ١٠ بل كان يقول إن كل واحد منها بمعنى صاحبه على جهة التقييد الذي يزول معه الإيهام. وهو أن المؤمن محبوب لله تعالى أن يكون مؤمنا من أهل الخير كما عَلِمَهُ. والكافر ايضا مراد أن يكون كافرا كما عَلِمَ من أهل الشرّ ، ومحبّ أن يكون ذلك كذلك كما علم. وكذلك كان يقول في الرضا والاصطفاء والاختيار ، ويقيّد اللفظ بذلك حتى لا يُتوهّم فيه الخطأ.

١٥ وذكر في كتاب **التفسير** أنه لا فرق بين معنى المَلِك[2] والربّ والسيّد والمَوْلى ، وأن معنى جميع ذلك يتقارب.

وأمّا معنى وصفنا له بأنه سبّوح قدّوس فالأصل في معنى القدس الطهارة وفي معنى التسبيح النزاهة ، ويكون تقدير معناه أنه الطاهر من كل عيب البريء من كل نقص.

فأما معنى الوصف له بأنه السلام فالأصل في معنى السلام أنه المَصْدَر ، ولا فرق ٢٠ بينه وبين السلامة ، وانما يقال «سلام» و«سلامة» كما يقال «كرام» و«كرامة» و«لذاذ» و«لذاذة» ، أي هو ذو سلامة / من الآفات والنقائص والعاهات. [٢٢ أ]

فأمّا الوصف له بأنه المؤمن فذو وجهين، أحدهما مِن «آمنتُ زيدا من كذا» اذا رجع الى الأمان الذي هو خلاف التخويف ، فيكون معناه المؤمن لأوليائه من عذابه. والثاني

١) المائدة ٥٤. ٢) لعل الصحيح : المالك.

أن يكون مشتقًّا من الإيمان الذي هو بمعنى التصديق، فيكون المعنى أنه هو المُصدِّق لرسله لإظهار معجزاته عليهم. فكذلك هو المصدّق لسائر وعده ووعيده بإنجازه على كِلَيْ المعنيَيْن. وذلك يرجع الى الفعل، الاّ أن يراد به تصديقه الذي هو كلامه، اذا كان بمعنى خبره عن الغيب بالصدق، فإن ذلك حينئذ من صفات الذات لأنه يرجع الى كلامه وكلامُه أزليّ. ٥

وأَمّا معنى المُهَيْمِن فذو وجهين، أحدهما أن يكون بمعنى الشاهد كما قال ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[1] أي «شاهدا»، وشهادتُه عليهم بتعريفه إيّاهم حقيقة ما يريد أن يعرّفهم ممّا يشهد به عليهم، والتعريف فعل والإخبار صفة ذات. والثاني أن تكون الهاء بدلا من الهمزة ويكون تقديره «المؤيمن» ويكون تصغير «مؤمن» ويكون مجراه مجرى التأكيد والمبالغة. ١٠

وأمّا وصفه بأنه عزيز فقد ذكرنا معناه وأن ذلك يرجع الى ما ذكرنا من صفات الذات.

فأمّا وصفه بأنه جبّار فذو وجهين، أحدهما يرجع الى الفعل والثاني يرجع الى الصفة. فاذا كان بمعنى الجبر الذي هو إصلاح الأمور، من قولهم «جبرتُ العَظْم اذا أصلحتُه»، فذلك فعل. واذا كان بمعنى التجبّر والتعظّم والتكبّر فذلك يرجع الى ١٥ الصفة.

وأمّا معنى المتكبّر والكبير والعظيم والمتعظّم والعالي والمتعالي كل ذلك ترجع معانيها الى ما ذكرنا قبل ممّا هو عليه من انتفاء الحدّ والمشابهة بينه وبين خلقه.

فأمّا المُصوِّر فهو من فعل التصوير، والتصوير والصورة عنده واحد، وهو من فعل التأليف في الجواهر على وجه مخصوص. ٢٠

فأمّا معنى وصفنا له بأنه غفور غفّار غافر فالأصل في معنى الغَفْر هو الستر، منه غَفَرُ الثوب الذي هو زِئبِرُهُ والمِغْفَر الذي يُغطَّى به الرأس، وذلك يرجع الى ستر الذنوب والعيوب على الخلق. وذلك يرجع الى الفعل الاّ أن يجعل / جاعل ذلك عبارة عن [٢٢ ب]

١) المائدة ٤٨.

الحكم والخبر فيكون حكمه حكم الصفة.

وأمّا معنى القاهر والقهّار فهو بمعنى القادر والقدير ، وإن كانت فيه زيادة فائدة ، وهو أنه يمنع غيره من القادرين عن بلوغ مرادهم لأجل كمال قدرته ، فتُسمَّى قدرته على المنع قهرا.

٥ وأمّا معنى الرازق والرزّاق فهو مأخوذ من فعل الرزق ، والرزق على أصله هو ما هُيِّئَ من الأجسام للتغذّي والانتفاع به ، ولا يختصّ ذلك عنده بملك دون غيره.

فأمّا الواهب والوهّاب فهو بمعنى المُعطِي ، ويحتمل أن يكون ذلك ايضا مُستعمَلا في معنى الحكم لغيره بالهبة والعطاء فيكون ذلك راجعا الى كلامه وذلك من صفات الذات.

١٠ فأمّا معنى القابض والباسط والخافض والرافع والمُعِزّ والمُذِلّ والناصر والخاذل كل ذلك تتقارب معانيه في الإنباء عن اختلاف أفعاله وتنوّع تدبيره ، الاّ أنه على أصولنا وقواعدنا باسط الفضل لأوليائه مُعِزّ لهم رافع ناصر بمعونته إيّاهم وتوفيقه لهم. فأمّا وصفنا له بأنه مُذِلّ خافض قابض خاذل فإن ذلك يرجع الى صفة العدل ، وهو فعله الخذلان والإهلاك بأعدائه من الكفّار في الدنيا والآخرة.

١٥ وأمّا معنى اللطيف فذو وجهين. اذا قلنا إنه بمعنى مُلطِف كوصفنا له بأنه جميل على معنى أنه مُجمِل ، فذلك[1] يرجع الى الفعل. واذا قلنا إنه يرجع الى اللطف بمعنى العلم فذلك من صفات الذات. والأقرب أن يكون اللطيف من صفات الفعل ، وأن يكون معناه مأخوذ من فعل اللُطف ولُطف الله تعالى للمؤمنين خصوصًا ، وهو ما يفعل بهم من المعونة على الخير والتمكين من الطاعة.

٢٠ فأمّا الخبير فالأظهر في معناه أنه بمعنى العليم. فاذا كان بمعنى «مُخبِر» يرجع الى الخبر الذي هو الكلام.

وأمّا الحليم فاذا رجع بمعناه الى حلمه الذي هو تجاوزه عن المُذنِبين وتركه تعجيل العقوبة للكافرين فذلك ايضا داخل في صفة الفعل.

١) الأصل: وذلك.

فأمّا الحفيظ والحافظ فذو وجهين. يحتمل أن يكون بمعنى ᵈ عليم ᵉ. ويحتمل ايضا أن يكون بمعنى إقامة التدبير وإبقاء ما يريد إبقاءه، كما يقال «حافِظ السموات والأرض» أي هو مُبقٍ / لها، و«حافِظ الذكر على أهله» اذا تولّاهم عليه ودفع الآفات عنهم فيه، [٢٣ أ] كما قال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١].

وأمّا معنى وصفه تعالى بأنه مُقِيت فقد قيل إنه بمعنى المقتدر، وقد قيل إنه من فعل ٥ القوت لأنه هو المُنشِئ للأقوات.

وأمّا معنى الوصف له بأنه مَنّان فإنه بمعنى المُعطِي من قوله[٢] ᵈ منّ فلان عليَّ اذا أعطاني ᵉ. ومنه قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾[٣] أي «لا تعط لتأخذ أكثر». ومنه قوله عز وجل ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ﴾[٤] أي «أعطِ او اترُكْ». وقد قيل ايضا إن المنّ بمعنى القطع، كل ذلك يرجع الى الفعل. ١٠

والرقيب بمعنى الحافظ وبمعنى الشاهد السامع العالم بما يجري ويكون.

والمُجِيب من فعل الإجابة للأسئلة والأدعية، وذلك ايضا يرجع الى الفعل.

والواسع فقد قيل معناه معنى العالِم، وقد قيل إنه واسع الفضل والرحمة.

فأما الماجد والمَجِيد فيرجع الى صفة التعالي ويشمل نعوت ذاته وفعله.

وأمّا الباعث فهو من بعث الرسل وبعث الأمور بمعنى إثارتها وبعث الأمور بمعنى ١٥ نشرها.

والمتين بمعنى القويّ.

والوليّ بمعنى المتولّي والناصر، وذلك يرجع معناه الى اختصاص الله تعالى المؤمنين بفضله وولايته وتوفيقه لهم ومعونته إيّاهم بالتوفيق للطاعات.

والحميد بمعنى المحمود، وهو المحمود في صفاته وأفعاله. ٢٠

وهو المُبدِئ المُعِيد على معنى أنه المُظهِر للخلق من العدم الى الوجود، ثم اذا

١) الحجر ٩. ٢) كذا. ولعلّ الصحيح: من قولهم. ٣) المدثّر ٦. ٤) ص ٣٩.

عدموا أعادهم الى الوجود. وقد أخبرنا من مذهبه أنه يجيز إعادة جميع ما يبتدئ من الجواهر والأعراض.

فأمّا وصفه بأنه قيّوم وقيّام وقائم فقد قيل إنه بمعنى ° باقٍ دائم °، وذلك صفة الذات. واذا كان بمعنى القِيام في الأمور والتدبير لها فذلك صفة فعل. والقيام الذي هو
٥ الانتصاب فمُحال في صفته.

والواجد بمعنى أنه عالِم.

والماجد بمعنى أنه المجيد.

والواحد والأحد بمعنى التوحّد الذي هو التفرّد النافِي للاشتراك والازدواج في النفس والفعل والحكم والصفة، لأنه في نفسه غير منقسم وفي نعته لا مثل له وفي تدبيره لا
١٠ شريك له، / فهو واحد من هذه الوجوه. ولا فرق بين الأحد والواحد عنده. [٢٣ ب]

فأمّا الصَمَد فله معانٍ، أحدها بمعنى السيّد، وقيل بمعنى نفي التجزّؤ والتأليف والتركيب عن ذاته، وقيل هو بمعنى أنه مصمود في[1] الحوائج مقصود في الحوادث. وما بعد ذلك ممّا قيل في معناه فراجع الى ما ذكرناه.

فأمّا المُقدِّم والمؤخِّر فمن فعل التقديم والتأخير، وهو إحداث بعض الحوادث قبل
١٥ بعض وبعد بعض. وقد يكون ذلك من طريق الحكم، فيرجع الى خبره الذي هو كلامه.

والبَرّ بمعنى أنه فاعل للبِرّ مبتدئ بالإحسان والفضل والثواب.

والتوّاب بمعنى أنه يقبل التوبة عن عباده، وبمعنى أنه يرجع بعباده من عُسر الى يُسر ومن شدّة الى رخاء، لأن أصل معنى التوبة في اللغة هو الرجوع.

فأمّا المنتقم فهو من فعل الانتقام، على معنى المعاقبة للعُصاة والكفّار.

٢٠ والعفو ايضا معناه مأخوذ من العفو وهو التجاوز. وذلك على وجهين، أحدهما عفو عن الذنوب بعد وقوعها بترك العقوبة عليها، والثاني أن يكون بمعنى ترك التضييق والتثقيل بالفرائض، كما قال[2] «عفوتُ لكم عن صدقة الخيل والرقيق».

١) الأصل: من. ٢) يعني النبي.

وأمّا الرؤوف فهو بمعنى الرحيم، وهو مأخوذ من الرأفة، والرأفة الرحمة.

وأمّا ذو الجلال والإكرام فهو ما يبدو من أفعاله التي يُجِلّ بها أولياءه ويُكرِمهم بها.

والمُقسِط بمعنى العادل، وهو الفاعل للعدل.

والجامع على وجهين، أحدهما من جهة جمع الأجزاء بعضها الى بعض، والثاني من جهة الحكم. ٥

فأمّا الغَنِيّ والمُغنِي فقد فسّرنا معنى الغنيّ، والمُغنِي من فعل الإغناء، والغناء والإغناء واحد كما أن الإحياء والحياة والتحريك والحركة واحد سواء، وإن كان انما يوصف بذلك للحياة المُحدَثة والغناء المُحدَث.

والمانع بمعنى «فاعل المنع»، والمنع أصله العجز عنده، ثم يجري في كل ما يتعذّر عنده وجودُ غيره. ١٠

والضارّ النافع بمعنى أنه يفعل الضرر والنفع، والضرر الألم وما يؤدي اليه.

والمُنوِّر بمعنى أنه فاعل النور.

[٢٤ أ] فأمّا الهادي / فقد يكون بمعنى الدّاعي، ويكون بمعنى فاعل الهداية دعوتُه كلامُه وفعلُه الهدايةُ في القلوب ما يهتدي بها المؤمنون.

وأمّا الوارث فمعناه أنه الباقي بعد انقضاء الخلق والمالك بعد زوال المُلّاك وفناء ١٥ أملاكهم. والإرث في اللغة أصل الشيء. وهو بمعنى الآخِر، وذلك من صفات النفس.

وإن صح وصفه بأنه رشيد صَبور من جهة النقل فمعناه مَن فعل الرشد للمؤمنين وحَماه (؟)[١] عن الكافرين. فيكون الصبور بمعنى الحليم.

وأمّا وصفه بأنه ديّان فإن صح ذلك فمعناه أنه مُجازٍ، لأن الدين في اللغة بمعنى ٢٠ الجزاء، كما قال ﴿مَالِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ والمعنى يوم الجزاء، وكما يقال «كما تَدين تُدان» أي «تُجازَى وتُكافَى كِفاء عملك».

١) اللفظة صعبة القراءة، لعلها: حلمه (؟ كذا في ك).

وأمّا الوصف بأنه حنّان فلم يثبت بذلك خبر صحيح يُعتَمد في إثبات صفاته عليه. وإن صح فإن معناه كمعنى «رحيم»، لأن التحنّن هو العطف والرحمة. فأمّا الحَنين الذي هو بمعنى الاشتياق فلا يصح وصفه به.

واعلم أن كثيرا من ألفاظ الأوصاف ممّا يُستعمل فيه لفظ «فَعَلَ» و«يفعل»[1] ولا ٥ يُستعمل لفظ «فاعل» لأجل أن التوقيف ورد بذلك فقط. فمن ذلك ما يقال إنه يستهزئ ويمكر ويخدع ويقصّ، فلا يُتجاوز من مُطلَق ذلك الى ما لم يُطلَق. ألا ترى أن كثيرا منه ممّا أجمعوا عليه، ودخل في هذا الإجماع عليه مَن أخذ الإسم عن التوقيف ومَن لا يأخذه عن التوقيف؟ فعُلم أن الأمر على ما قلنا في أنه لا يجب أن يجري كل ذلك على ألفاظ الأوصاف والأفعال قياسا. وهذا أحد ما يدلّ على ما يذهب اليه أن طريقة أسمائه ١٠ التوقيف.

وكان يقول مما اختصّ به من دون المتقدّمين من المشايخ إن الله تعالى لم يزل آمرا ناهيا حامدا ذامّا صادقا مُخبِرا مستخبِرا مسمّيا ذاكرا واعدا متواعدا على الوجوه التي سبق في المعلوم أن المأمورين اذا وُجِدوا فعلوا، فيكون الأمر سابقا لكونهم متعلّقا بهم في حال كونهم أن يفعلوا كذا وكذا. وليس من شرط الأمر عنده في تعلّقه بالمأمور وجودُه ولا ١٥ وجودُ قدرته، بل كان لا يمنع / من القول بأن الأمر أمرٌ لمن يكون قبل أن يكون «إن[2] كُنتَ كذا وكذا». وأمّا الخبر عن المعدوم فلا خلاف فيه أن ذلك صحيح. [٢٤ ب]

فأمّا القول في وصفه بأنه غير وخلاف ومُخالِف فإنه كان لا يأبى جواز وصفه بذلك. وذكر في كتاب **النقض على ابن الراوندي في الصفات** أن البارئ عز وجل غيرٌ للخلق لنفسه وأنفس الخلق، وكذلك مخالفٌ للخلق لنفسه ولأنفس الخلق. ويقول إن ٢٠ غيرا ومخالفا من أوصاف الإضافة وما يقتضي سميّا باسمه، لأن الغير يقتضي غيرا والمخالف يقتضي مخالفا كما يقتضي الفوق تحتا والتحت فوقا، ولا يقال لأحدهما ذلك الاّ عند وجود الآخر ولا يفرد وصفه بذلك من دونه.

وكان لا يفرّق بين التكليم والكلام ويقول إن ذلك معنى واحد، كما أن التحريك

١) الأصل: تفعّل. ٢) الأصل: أن.

والحركة واحد ، والتسويد والسواد واحد. وكان يقول إن كلام الله تعالى أمرٌ لنفسه كما أنه كلام لنفسه ، وكذلك قوله في سائر أوصاف الكلام من كونه نهيا وخبرا ووعدا ووعيدا وذكرا ، الى سائر ما يوصف به.

وكان يمنع في الصفات أن يقال إنها متغايرة او مختلفة او متّفقة ، وأجاز إطلاق القول فيها إنها شيآن وأشياء وموجودان وموجودات وقديمان وقدماء. وكان لا يمنع ايضا القول ٥ بأن صفات الله تعالى معدودة ، كما رُويَ في الخبر أن من أحصاها دخل الجنّة عقيب ذكر عددها.

وذكر في كتاب **المختزن** إن الباريء تعالى يقال واحد أحد من طريق العدد ايضا. والعدد عنده خبر المُخبِر عن الشيء بأنه واحد او اثنان. وذكر إن قوله ﴿إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَسَادِسُهُمْ﴾[1] عدّ لنفسه معهم ، وليس العدد أكثر من ذلك. ١٠

وكان يقول إن الله تعالى لم يزل مسمّيا لنفسه بهذه الأسماء التي عرّفَنا أنها أسماء ، وتسميتُه لنفسه بها اسمُه وهو كلامُه. فاذا قيل «أتقول إنه لم يزل مسمّيا لنفسه بأنه خالق رازق؟» قال : «إن أردتَ أن كلامه تسميتُه لنفسه بذلك على الوجه الذي يصح على معنى ما يُسمّى به المُسمَّى من الأوصاف في الحال لمعانٍ تحدث في المآل ، فنعم. وإن أردتَ أنه لم يزل مسمّيا لنفسه بأنه خالق / على معنى أن له خلقا لم يزل ، فمُحال لأن ١٥ [٢٥ أ] الخلق هو الحادث بعد أن لم يكن وذلك يستحيل أن يكون أزليا».

وكان يقول في الأسماء التي ترد بالمعاني التي لا يقتضي العقل إثباتها له إنه لو ورد الخبر بأكثر ممّا ورد الخبر به لصح ، وكانت معانيه مصحّحة على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته. فمن ذلك ما ذكر في الكتاب **الموجز** في آخر باب الأسماء والصفات: «إن قال قائل · أتجيزون أن لو ورد الخبر بأنه جسم او متحرّك كما ورد بأن له يَدَيْن ووجها ٢٠ وعينا؟» فأجاب بأن ذلك لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير منكر ، لا على معنى أنه محلّ للحركة وأنه مُؤلّف ، بل على معنى أنه فَعَلَ الحركة وأنه قائم بنفسه مستغنٍ عن غيره.

١) المجادلة ٧.

فأمّا القول بتجويز أن تكون لله تعالى في ذاته صفات كان[1] يرد الخبر بها على هذا النحو فلم نجد له في ذلك نصّا. ولغيره من أصحابنا فيه جوابان، أحدهما أن ذلك لا ينكر وانما يلزمنا من عبادته في الأسماء والصفات ما وقّفنا عليه وما عرّفَناه. ألا ترى أنه رُويَ في الخبر أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال في الدعاء: «وبكل إسم هو لك ٥ استأثرتَ به في علم الغيب عندك»؟ ومنهم من قال إن ذلك لا يصح وإن كل ما يُسمَّى به ويوصف فقد ورد التوقيف بذلك. والذي نجيزه ممّا ورد التوقيف به أنه لو وردت تسميات مختلفة[2] لمعنى[3] غير مختلف ممّا قد عُرف ووُقف عليه وفُهم، لأن الله تعالى قد أكمل الدين وختم الرسالة وتمّت معارف الأنبياء والمقرّبين به.

[١٦] فصل آخر في إبانة مذهبه في كلام الله سبحانه وشرح ما يتعلّق بذلك من جهة ١٠ المذهب في أحكامه وأوصافه وأسمائه

فمن ذلك ما قد بيّنّا قبلُ أنه كان يقول إن كلام الله تعالى صفة له قديمة لم يزل قائما بذاته رافعا للسكوت والخرس والآفة عنها، وإن ذلك ليس بصوت ولا حرف ولا متعلّق بمخارج وأدوات، وإنه مسموع على الحقيقة لله تعالى ولمن أسمعه، / مفهوم لمن فهّمه [٢٥ ب] وعرّفه معانيه من المؤمنين الذين خصّهم بما خصّهم به من اللطف والتأييد والتوفيق. فأمّا ١٥ القول بأنه مسموع من الله تعالى عند قراءة القارئين فلم نجد له في ذلك نصّا، الاّ أن يريد المريد بقوله إنه مسموع من الله تعالى بأنه هو الذي يُسمِع السامعين بأن يخلق سَمْعهم له وأن المسموع قائم بذات البارئ تعالى فيه، فيكون المعنى في ذلك بأنه يُسمَع من الله تعالى صحيحا.

وكان يقول إن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه بلا واسطة قراءة ولا عبارة ٢٠ عنه، وذلك بابتداء سَمْع في أُذنه وفَهْم في قلبه بلطائف من عنده ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه. وكذلك أسمع نبيّنا صلى الله عليه وسلم كلامه تعالى ليلة أُسرِيَ به الى السماء بلا واسطة ترجمان، بما دلّ عليه قوله تعالى

١) كذا. والظاهر أن الصواب: لم. ٢) الأصل: مختلف. ٣) لعله: فلمعنى.

﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[١]. وكان يقول إن خصائص الأنبياء عليهم السلام مجتمعة في نبيّنا صلى الله عليه، ثم له مزيّة خصائص ليست لغيره، فمن ذلك أنه صلى الله عليه خُصّ بالرؤية وفُضِّلَ بالتكليم بلا واسطة وبالخُلّة كما فُضِّلَ إبراهيم وموسى عليهما السلام.

وكان يقول إن كلام الله تعالى يجوز أن يُسمَع عند العبارة عنه وعند فقدها، وتكون العبارة ايضا مسموعة اذا وُجدت وكلام الله تعالى مسموعا عند سماعها، وذلك لعامّة السامعين. فأمّا موضع الفضل والتخصيص فالإسماع بلا واسطة. وكان يقول إن كلام الله تعالى مسموع له بسمعه القديم الأزليّ ومسموع للخلق بالأسماع الحادثة، وإنه مقروء ومتلوّ للقارئين والتالين بقراءتهم وتلاوتهم، وإن تلاوتهم وقراءتهم مُحدَثة والمتلوّ والمقروء بها غير مُحدَث.

وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة. ويمنع لفظ الحكاية ويقول إن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلوّ، لأن المحاكاة في اللغة هو المماثلة. لهذا يقال إن فلانا يحاكي فلانا في كلامه ومشيته اذا حاكى بمَشْيِه مَشْيَه وبكلامه كلامه. فلمّا كان كلام الله تعالى لا مثل له لم يجز أن يُطلَق فيه من اللفظ ما يُوهِم المماثلة.

[٢٦ أ] وكان يقول إن كلام الله تعالى يكون مقروءا ومتلوّا عند حدوث / القراءة والتلاوة، ولا يقول إنه لم يزل مقروءا ومتلوّا لأن جميع القِراءات والتلاوات حادثة. وهذا كما يقول إن الله تعالى معبود عند حدوث عبادات العابدين، ولا يقول إنه لم يزل معبودا اذ لا عبادة أزلية والوصف للشيء بأنه معبود مشتقّ منها.

فأمّا إطلاق القول باللفظ بالقرآن فكان يأبى ذلك ويقول إنه لا يصح أن يقال «لفظتُ بالقرآن» على الحقيقة، لأن اللفظ في اللغة هو رمي الشيء من الفم، ومنه يقال «الفِظْ ما في فيك» و«لفظتُ ما في فيّ» و«لفظه البحر» تشبيها بذلك، واللفاظة لِما يُلفَظ من ذلك وهو المرميّ به، وإن كلام الله تعالى ليس بجسم ولا يجوز عليه الحركة. وكذلك كان يقول في غيره من الكلام إن استعمال اللفظ فيه مجاز، وإن قوله تعالى ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[٢] توسُّع. وربّمَا كان يقول إنه لا يجوز أن يقال

١) النجم ١٠. ٢) ق ١٨.

« لفظتُ بالقرآن» من جهة أن اللافظ انما يصح أن يلفظ بلفظه ، وكلام غيره ليس بلفظ له . هذا اذا سُلِّم جواز هذا القول في الكلام حقيقة . فبَانَ أنه يكون توسّعا ايضا اذا استُعمل على هذا الوجه ، كما أنه يكون مجازا اذا قيل « فلان يتكلّم بكلام فلان» لأن المتكلّم لا يتكلّم بكلام غيره . فاذا عبّر عنه قيل انه يتكلّم بكلامه توسّعا ، على معنى أنه ٥ يعبّر عنه .

واذا كان هذا اللفظ ممنوعا على الحقيقة فالبناء عليه بأنه مخلوق او غير مخلوق على هذا الأصل فاسد . وكان يُجيب مَن يحقّق السؤال عن ذلك بأن يقول : « إن أردتَ حركات المخارج وأصوات اللَهاة واللسان ، فذلك مخلوق . وإن أردتَ المتلوّ المقروء والمعبَّر عنه ، فذلك غير مخلوق » . وكان يقول في توجيه قول مَن ذهب من المشايخ وأصحاب النقل ١٠ والأثر إنه لا يجوز أن يقال إن اللفظ بالقرآن مخلوق او غير مخلوق ، وإن سبب المنع من ذلك هو أن إطلاق هذا القول يُوهِم الخطأ . وذلك أن إطلاق الخلق عليه يُوهِم أن القرآن مخلوق ، لأن العبارة لا تتميّز عن المُعبَّر ولا تنفصل التلاوة عن المتلوّ ، فاذا جمع بينهما في خبر واحد يتضمّن الخلق أَوْهَمَ الخطاء . وإن أكثر / العامّة لا يميّز بين القراءة [٢٦ ب] والمقروء ، فاذا أُطلق ذلك سبق الى قلوبهم الخطأ فتوهّموا أن كلام الله تعالى مخلوق ، ١٥ واللفظ المُوهِم للخطأ ممنوع منه كاللفظ المُوجِب للخطأ . ألا ترى أنهم ميّزوا بين القولَيْن ، فقالوا إن لمن يقول إنه مخلوق حُكمٌ غير حُكم مَن يقول إنه غير مخلوق ولم يجعلوا لهما مرتبة واحدة ؟ فدلّ هذا التمييز على فضل علمهم وفرط معرفتهم واحترازهم في منع هذا الإطلاق ممّا يوجب الخطأ او يُوهِمه . وبذلك أجاب في **المنثور من مسائله** التي أملاها ببغداد ، وكان لا يرى ما ذهب اليه أهل الأثر من منع ذلك خطأً ، ويقول « وجهُ ٢٠ مَنْعِهم ما ذُكِر » ، وحمل ذلك منهم على فضل علمهم لا على نقص كما ادّعاه المخالفون عليهم .

وكان يقول إن كلام الله تعالى مكتوب على الحقيقة بكتابة حادثة في اللوح وما يُكتَب فيه ، وإنه يكون مكتوبا عند حدوث الكتابة ، كما قلنا في وصفه بأنه مقروء متلوّ . فأمّا القول بأنه موجود مع الكتابة في محلّها فمُحال عنده ، لأجل أنه ليس شرط كون الشيء

مكتوبا كونُه مع[١] الكتابة في محلّها في المعاني المُحدَثة ، فكيف فيما هو لم يزل قديما ولا يجوز عليه الحلول في المُحدَث؟ وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى مكتوب على الحقيقة ، ويحمل قوله في قصّة النبيّ صلى الله عليه ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاة﴾[٢] على الحقيقة ، وأن معنى أنه مكتوب أن كتابة الكاتب وُجدت له . وكان يجري ذلك عنده مجرى «مذكور» و«معلوم» في أنه لا يقتضي وجودَه في محلّ العلم به والذكر له . ٥

ويحمل قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ﴾[٣] أن ذلك على الحقيقة ، ومعناه أنه مكتوب فيه لا أنه حالّ او مُجاوِرَ بل الحلول والمجاورة في كلام الله تعالى مُحال. وكذلك كان يقول إن كلام الله تعالى محفوظ في الصدور ، وإن قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ﴾[٤] ومعناه أنه محفوظ فيها . وهذا النوع من الحفظ عنده لا يدلّ على حدث المحفوظ بل يجري عنده مجرى العلم والفهم ، ١٠ لأن العالم بالشيء الذي يفهمه اذا تعاهده ودرسه / قيل إنه يحفظه ، تشبيها بحفظ الحافظ [٢٧ أ] غيره لئلاّ يَتْوَى ويَفْنَى . وسبيل ما قلناه بأنه محفوظ بحفظ في الحافظ كسبيل ما قلنا إنه متلوّ بتلاوة في التالي ، وأن هذه التسمية تلحقه عند وجود الحفظ كما تلحقه التسمية بأنه متلوّ عند وجود التلاوة.

وكان يمنع وصف كلام الله سبحانه وتعالى على الحقيقة بأنه مُعجِز . وربّمَا وصف ١٥ القراءة له على وجه مخصوص مُعجزةً ، وهو أن يأتي القارئ بالقراءة له مبتدئا بها غير حاكٍ ولا مقتدٍ ، كما أتى بها النبيّ صلَى الله عليه فتُسمّى قراءة النبيّ صلى الله عليه على هذا الوجه معجزة ، لأنه أتى بها مبتدئا مستأنفا غير حاكٍ من أحد من البشر ولا متلقّنا منه .

وكان يقول إن الإعجاز في هذه القراءة على هذا الوجه المخصوص من أوجه ، ٢٠ أحدها فصاحة النظم مع صحّة المعنى وجزالتها ، والثاني تضمّنه من الإخبار عن الغيوب . وذلك على وجهين ، أحدهما إخباره عمّا كان من قِصَص الأنبياء عليهم السلام والمُرسَلين على تفصيل أحوالهم وتقصّيها ، من حيث لم يُعرَف بالاختلاف الى أهل الكتب

١) الأصل : في. ٢) الأعراف ١٥٧. ٣) البروج ٢٢. ٤) العنكبوت ٤٩.

والتعلّم منهم ولا بمدارسة الكتب وقراءتها بل كان أميّا لا يقرأ ولا يكتب ، فأتى بذلك على الوجه الذي صدّقه عليه أهلُ الكتب ، ومثلُ ذلك لا يتّفق على مجرى العادة بالحدس والتخمين والظنّ والشكّ. واذا كان كذلك ثبت ما قلنا من هذا النحو من الإعجاز فيه. والثاني ما فيه من الإخبار عن الغائبات التي تكون بأنها تكون فكانت على الوجه الذي ٥ أخبر عنها. وكان يقول إن جنس هذه القراءة مقدور ولكنهم فقدوا العلم بالنظم ، وإن قوله تبارك وتعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾[1] الآية إخبار عن فقد ذلك لا أنه إحالة لكونه.

وكان يفرّق بين الكلام والكتاب بأن الكتاب هو ما كُتِبَ فيه الكلام ، فاذا قيل «كتاب الله تعالى» فالمعنى يرجع الى ما كُتِبَ فيه كلامُه.

١٠ فأمّا تسميته لكلام الله تعالى قرآنا فإنه ذكر في كتاب **الموجز** أنه انما يُسمَّى قرآنا لأجل أن العبارة عنه قُرِنَ بعضُها الى بعض ، وأن الجمع والتفرقة في القراءة لا في الكلام ، / وأن قوله جل وعز ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[2] فمعناه «إن علينا جَمْعَه في قلبك حفظا وفهما وحِفْظَ قرآنه عليك حتى لا تسهو في تبليغها ولا تزلّ». وقال في موضع آخر إن كلام الله تعالى سُمّي قرآنا لأنه يُقرَأ بالعربية. وكل ذلك ليس على طريق التعليل ١٥ الجاري المنعكس ، لأنه ليس كل ما يُقرَأ بالعربية قرآنا[3] ، ولا كل ما تُقرَن العبارة عنه بعضُها الى بعض يستحقّ أن يُسمَّى بذلك. [٢٧ ب]

وكذلك كان يقول في تسمية كلام الله تعالى توراة وزبورا وإنجيلا إنه[4] انما يُسمَّى بذلك عند حدوث هذه العبارات على اختلاف اللغات ، وإنه لا يستحقّ هذه التسميات في الأزل. وكذلك وجه تسميته بأنه شفاء وهُدًى ورحمة وموعظة وحكمة وما أُجرِيَ هذا ٢٠ المجرى من أسماء القرآن على ما ورد به الكتاب ، وأن جميع ذلك محمول على نحو ما بيّنّا من استحقاق هذه التسميات عند حدوث معانٍ لأجلها يُسمَّى بذلك على حسب اختلاف اللغات.

فأما القول بأنه سُوَر وآيات وأنصاف وأعشار وأسباع وما جرى مجراه فإن ذلك في

١) الإسراء ٨٨. ٢) القيامة ١٧. ٣) الأصل: قرآن. ٤) الأصل: انها.

الحقيقة يرجع الى الكتاب ، واذا أُجرِيَت على الكلام كان توسّعا ، لأن الآية هي العلامة له ، والسّورة هي القطعة من الكتاب ، والأجزاء والأبعاض للأجسام لا للكلام الذي هو صفة او عرض . وانما تموّه المعتزلة والجهمية في الاستدلال بمثل ذلك على حدث الكلام .

وكان يقول إن تسمية الله تعالى القرآن عربيا في قوله جل وعز ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1] فطريقه أنه أفهمهم على لغة العرب . وهذا كما يقال إن الله تعالى عربيّ ، ٥ والمعنى أن هذه العبارة على هذه اللغة لا أن المُعبَّر عنه بها عربيّ .

وكذلك كان يقول في وصف المُحكَم والمتشابه إن ذلك يرجع الى العبارة التي تُبيِّن عن المعنى بنفسه ، والمتشابه يرجع الى العبارة المشتبهة التي تحتمل الشيء وخلافه .

وكان يقول في معنى إنزال القرآن إنه إنزال الرسول به على معنى أنه حفظه في علوّ فأدّاه في سفل ، فقيل إنه نزل بالقرآن على معنى أنه أدّى ما سمعه في علوّ في سفل . ألا ١٠ ترى أنه يقال لمن يؤدّي ما يسمعه في مستوىً من الأرض إنه ينقل الكلام من موضع الى موضع ، ولمن يسمعه من علوّ ويؤدّي / في سفل إنه نزل برسالة فلان وبكلامه؟ وفي [٢٨ أ] الحقيقة النازل الرسول نزولَ التحوّل والانتقال ، ويقال للكلام «نزل» لا على معنى ما تعلّق بالرسول من صفة النزول .

وكذلك كان يقول في معنى إيحاء الكلام إنه إفهامه وإلقاء فهمه وسمعه في قلب من ١٥ يُوحَى اليه . وكان يقول إن ذلك يجوز أن يكون على وجوه ، أحدها أن يخلق عبارة عن كلامه وينصب للسامع دلالة على أنها عبارة عن كلامه ، حتى يعلم بها كلامه فيؤدّيه الى من يؤدّيه اليه على فهم ويقين وعلم ومعرفة . ويجوز ايضا أن يخلق كتابة في لَوْح او في جسم آخر مخصوص ، ويقرنها بعلامة يعلم الناظر اليها بها أنها كتابة لكلامه . وكذلك يجوز أن يكون اختصاصا بالفهم بابتداء المعرفة والسمع في قلب من يُفهِمه حتى يعلم ٢٠ ابتداء مراد الله تعالى بخطابه له وبمعاني كلامه إيّاه .

وكان لا يفرق بين الكلام والتكليم والتكلّم والقول ، كما كان لا يفرق بين التحريك والحركة والتحرّك والسواد والتسويد والتسوّد .

---

١) الزخرف ٣ .

وكان يقول إن كلام الله تعالى لنفسه كان كلاما ولنفسه كان تكليما وأمرا ونهيا وخبرا وخطابا ، وإنه يُفهَم على هذه الوجوه المختلفة وبهذه الطُرُق التي ذكرناها.

وكان يقول إن كلام الله تعالى خبر عن كل ما يصح أن يُخبَر عنه على الوجه الذي يصح أن يُخبَر عنه على ما هو به ، ولا يجوز أن يكون خبرا عن مُخبَر بخلاف ما هو به ،
٥ وإن كونه صدقا من صفات نفسه ولا يجوز أن يكون كذبا بحال. وكان اذا قيل « لو أمَرَنا الله تعالى بصلاة سادسة كيف كان يكون حكم الكلام ، أيزيد في نفسه معناه ام لا؟» [أجاب] بأن الزيادة تقع في الأفهام والأسماع لا في نفس الكلام ، لأنه في نفسه أمرٌ بكل ما يعلم أنه يأمر به ونهيٌ عن كل ما يعلم أنه ينهى عنه. وكونه وعدا ووعيدا انما هو في الخبر عن الثواب والعقاب ، وهو وعدٌ لمن يعلم أنه يموت على الإيمان ، وعيدٌ لمن يعلم
١٠ أنه يموت على الكفر ، ولم يزل كذلك على معنى أنه لم يزل خبرا عن هذه الأمور على هذا الوجه.

وكان يقول إن كلام الله تعالى لم يزل خبرا عمّا يكون بأنه سيكون / قبل كونه ، فاذا [٢٨ ب] كان يكون خبرا عنه بأنه كائن ، واذا تقضّى يكون خبرا عنه بأنه كان فتقضّى. والوصف يختلف على خبره بتغيّر حال المُخبَر عنه ويكون الخبر واحدا في نفسه ، كما أن عِلمه بأن
١٥ سيكون الشيء قبل كونه علمٌ بأنه سيكون ، فاذا كان المعلوم فهو علمٌ بأنه كائن ، فاذا كان وتقضّى فهو علمٌ بأنه تقضّى وكان ، فالعلم واحد والمعلوم متغيّر الأوصاف بالحدوث عن العدم والعدم بعد الحدوث. واذا كان كذلك لم يكن ذلك دليلا على حدث العلم ، فكذلك مثله في الخبر. وكذلك كان يقول في خبر النبيّ صلى الله عليه اذا أخبر أن زيدا سيموت غدا على هذا الترتيب إنه يكون خبرا عن الموت بأنه يكون قبل كونه ، وخبرا عنه
٢٠ أنه كان بعد كونه ، والمُخبَر عنه يتغيّر والخبر في نفسه لا يتغيّر. وكذلك حُكم الدليل عنده الذي هو دليل على أن سيكون الشيء أنه دليل على أنه سيكون قبل كونه ، ودليل على أنه كائن حال كونه.

وليس لذلك صُوَر تتغيّر ، لأن الأصوات والحروف عبارات عن الخبر مع أن ما هو على صورة « فَعَلَ » قد يكون بمعنى « يَفْعَلُ » ، وما هو على صورة « يَفْعَلُ » قد يكون بمعنى

« فَعَلَ » . مثل قوله تعالى ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾[1] والمعنى أنه سيقول . ومثل قوله تعالى ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَابَ ٱلنَّارِ﴾[2] أي « سينادون » . وأمّا « يَفْعَلُ » بمعنى « فَعَلَ » كقول الشاعر[3] :

واذا مررتَ بقبره فاعقِرْ بـه كُوم الجياد وكـل قرن سابح
واخضِب جوانب قبره بـدمـائها فلقـد يكـون أخا دمٍ وذبـائح ٥

والمعنى أنه كان. وكقول الله تعالى ﴿ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[4] أي « يكون » .

وكان يقول إن كلام الله تعالى شيء واحد لا يتجزّء ولا ينقسم ، ولكنه محيط بما لا يتناهى من المعاني . واذا قيل إنه كلمات ، كما قال الله تعالى ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ﴾[5] ، كان على معنى التفخيم والتعظيم والتكبير بأنه ينوب مناب الكلمات ، كما قال الله تعالى ١٠ ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[6] ، وكما قال تعالى ﴿فقَدَرْنَا[7] فَنِعْمَ ٱلْقَادِرُونَ﴾[8] . وقد يُفَخّم الشيء بأن يُخبَر عنه بلفظ الجمع ، على معنى أنه وإن كان في نفسه واحدا فهو كالجميع . وكان يقول / إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى كلامان ولا علمان ولا [٢٩ أ] قدرتان ، وإن القديم الأزليّ في نوعه لا يجوز أن يكون أكثر من واحد اذا كان طريق إثباته العقول . وتارة يجعل دليل ذلك الإجماع بعد استسلام القول بقِدَمه . وتارة يستدلّ ١٥ على ذلك من جهة العقول .

وكان يُخطِّئ قول من قال من أصحابنا إن قوله للشيء « كُنْ » خلقٌ له او فعلٌ له . وكان يقول إن خلق الشيء هو الشيء المخلوق وفعله هو الشيء المفعول ، وإن القول غيره .

وكان يجري القول عنده بأن كلام الله تعالى لا يخلو من أن يكون أمرا او نهيا او خبرا ٢٠ او استخبارا مجرى القول بجواز[9] خلوّ الحيّ من أن يكون متكلّما او ساكتا او مأُوفا . ويُخطِّئ قول من قال من أصحابنا إن كلام الله تعالى في الأزل خلا من أن يكون أمرا او نهيا او

١) ابراهيم ٢٢ . ٢) الأعراف ٤٤ . ٣) يعني زياد الأعجم ، وهو يرثي المغيرة بن المهلّب.
٤) المعارج ٤ . ٥) لقمان ٢٧ . ٦) القيامة ٤ . ٧) الأصل : فقدّرنا.
٨) المرسلات ٢٣ . ٩) كذا ، ولعله : بعدم جواز.

خبرا او استخبارا ، ويقول إن خروج الكلام من هذه الأوصاف غير معقول شاهدا او غائبا ، وإنه حيث وُجد الكلام فلنفسه يكون على هذه المعاني ، الاّ أن العبارات المختلفة تدلّ عليه والمُعبَّر عنه على هذه الأحكام.

وكان يقول إن الكلام الواحد لا يمتنع أن يكون أمرا نهيا. أمّا في كلام الله سبحانه ٥ وتعالى فواجب كونُه أمرا نهيا. وفي كلام غيره فلا يمتنع أن يكون أمرا نهيا أمرا بالشيء نهيا عن تركه. وهو اذا كان على الإيجاب للمأمور. فأمّا المندوب اليه فقد قال في موضع إنه مأمور به ، وسمّى الندب أمرا. وقال في موضع إن الأمر هو الإيجاب ، وسمّى الندب أمرا توسّعا.

وكان يقول إن ما هو واجب في كلام الله سبحانه وتعالى من كونه كلاما واحدا أمرا ١٠ نهيا خبرا استخبارا وهو في نفسه معنى واحد ككون علمه شيئا واحدا محيطا بالمعلومات على اختلافها. وكذلك قدرته تشمل المقدورات التي لا تتناهى على اختلافها واتّفاق أجناسها. وذلك لا يجوز في قدرتنا وعلمنا. وكذلك في كلامنا اذا كان أمرا ببعض ما يُؤمَر به وخبرا عن بعض ما يُخبَر عنه ، ولا يحيط ويشمل إحاطة كلامه واشتماله على المأمورين والمُخبَرين. وقد أجاب في موضع في علم المُحدَث بأنه لا يمتنع أن يكون علمُ ١٥ المُحدَث[1] /يحيط بالمعلومات، ولم نر له نصّا في إجازة مثل ذلك في خبر المُحدَث. [٢٩ ب] وقياس هذا المذهب يوجب التسوية لأن متناوَل العلم والخبر ومقتضاهما لا يختلف في التعلّق مختصّا بوجود دون عدم وعدم دون وجود. فأمّا القدرة والسمع والبصر في صفات المُحدَث فإنه لم يختلف مذهبه في أن كل واحدة منها لا تتعلّق بشيئَيْن أصلا.

ولم يختلف مذهبه في أن الكلام شاهدا او غائبا معنى غير الحروف والأصوات ، وأنه ٢٠ لا يصح أن يقوم الاّ بالحيّ. وما ذكره في تأويل قوله تعالى ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[2] من أن ذلك قول على الحقيقة محمول على أنه كان مقرونا بالحياة. وكذلك مقتضى مذهبه في كلام الذراع المشوية أنه وُجد فيها مع الحياة. وكان لا ينكر أن تُسمَّى الأصوات والحروف كلاما كما تُسمَّى الكتابة والإشارة كلاما على مجاز اللغة واتّساعها. بل كان يقول

١) الأصل: علم محدث. ٢) فصّلت ١١.

إن تسمية الأصوات حروفا توسُّع في أصل اللغة ، لأن معنى الحرف هو الطَرَف منه . يقال «حرف السيف» و«حرف الوادي» و«حرف الحائط» ، وهو طَرَف منه. وذلك لا يكون الاّ لأجزاء متّصلة هي نهايات أجزاء أخر .

وكان يقول إنه يحتمل أن يكون الكلام سُمّي كلاما اشتقاقا من الكَلْم الذي هو الجرح والأثر الواقع به ، لأن المتكلّم به في مخاطبة مَن يخاطبه كالمؤثّر فيه به. ٥

وربّمَا كان يستدلّ من جهة اللغة والشعر تقريبا لقوله إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس دون الأصوات والحروف ويُنشد قول الحُطَيْئَة :

إنّ الكلام من الفؤاد وانما جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا[1].

ويقول الله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلاَ يُعَذِّبُنَا ٱللّهُ بِمَا نَقُولُ﴾[2] . وقال تعالى ﴿حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾[3] يعني في نفسه ولا يظهر عليه بعبارته. ١٠

وكان لا يمتنع من إجازة وجود كلام واحد بمحلّ واحد ، كما يقول في العلم والقدرة وسائر المعاني . وكذلك مقتضى مذهبه في الصوت أنه لا يقتضي التأليف والتركيب ، وأنه معنى واحد لا ينكر أن يحدث في جزء واحد.

[٣٠ أ] وكان يقول إن الأصوات متجانسة ومتضادّة ، / وكذلك الكلام. ولا يجوز وجود كلامَيْن ولا صوتَيْن في محلّ واحد معا ، كما يقول في سائر أجناس الأعراض. ١٥

وكان يقول في أضداد الكلام إنها الموت والخرس والسكوت والطفولية والبهيمية والآفة الغامرة للحيّ المُخرِجة له من وجدان الكلام في نفسه. وكان لا ينكر وجود السكوت والخرس في الجزء الواحد عقيب الكلام. ولا يرى الخرس عجزا ، بل كان يقول : «يجوز وجود الكلام مع العجز عنه كما يجوز وجود العجز مع الحركة المعجوز عنها» . وكان لا يجعل معنى السكوت انطباق الشفتَيْن وتسكين الآلة ، بل كان يقول إن ٢٠ السكوت والخرس من صفات الحيّ كالعلم والجهل والإرادة والسهو والعجز والقدرة. وكذلك يقول في سائر المعاني التي تتعاقب وتتضادّ اذا كان واحد منها يقتضي الحياة فعقيبُه كذلك ، والانطباق وسكون الآلة يوجد مع الموت.

١) نُسب هذا البيت عادةً الى الأخطل. ٢) المجادلة ٨. ٣) المؤمنون ٩٩.

وكان يقول إن ما يوجد في الصَدَى من الصوت ليس بكلام، وهو صوت الصدى وليس بفعل للمُحدَث. وكان يحيل في الجملة أن يولّد العرض عرضا او يتولّد شيء من شيء. وسنكشف عن مذهبه في إحالة القول بالتولّد بعد ذلك بأكثر من هذا الشرح إن شاء الله.

٥ [١٧] **فصل آخر في بيان مذهبه في باب الإرادة وما يتعلّق بذلك من فروعها**

اعلم أنه كان يقول إن معنى المريد وحقيقته مَن له إرادة، وحقيقتها أنها صفة نافية للسهو عن الحيّ مُوجِبة حكم المريد لمن قامت به. وكان يقول إن ذلك ممّا يستوي فيه أمر الشاهد والغائب، لأن حقائق المعاني لا يصح أن تختلف أحكامُها بالحضور والغيبة، وكذلك الحدود.

١٠ وكان يقول إن للإرادة أسماء وأوصاف، منها القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبّة، ومنها الغضب والسخط، ومنها الرحمة. وكل ذلك ممّا يجري على الله عز وجل ويوصف به. وأمّا ما عداها من الأسماء، مثل العزم والشهوة وميل النفس وتَوَقَان النفس الى الشيء، ومثل الحرص والإشفاق والحسد والغبطة، فإن جميع ذلك ممّا لا توصف به إرادة الله عز وجل، وإن كان ذلك ممّا يرجع الى أوصاف إرادتنا.

١٥ وكان يقول إن الإرادة المُحدَثة عرض غير باقٍ لا يصح قيامها بنفسها وتقتضي / [٣٠ ب] حيّا تقوم به، وإرادة القديم قديمة باقية ليس بعرض. وكان يُحيل وجود إرادة لا في محلّ ولا قائما بالمريد بها. وكان يقول في الحكم الذي يجب عن الإرادة وما اشتقّ له منها إن ذلك يجب للحيّ والحيّ هو الذي قامت به حياتُه، وإن الحكم اللازم للحيّ هو أنّه يستحيل أن يخلو من الإرادات وأضدادها شاهدا وغائبا، كما يستحيل أن يخلو الحيّ ٢٠ من العلوم وأضدادها.

وكان يقول إن إرادة الله صفة من صفات ذاته واجبة له، وإنها متعلّقة بكل مراد على الوجه الذي علم أنه يكون المراد وأن لا يكون من خير وشرّ وطاعة ومعصية، وإنه يريد أن يكون الشرّ شرّا من أهل الشرّ ولأهل الشرّ كما يعلمه شرّا، كذلك يريد الخير من أهل الخير لأهل الخير أن يكون خيرا لهم كما علمه، وإنه لا يصح أن يريد خلاف ما

علم الله تعالى ، ويصح أن يقدر على خلاف ما علم . وتحقيق ذلك أن يكون قادرا على ما علم أنه لا يكون . وكان يفرق بينهما بأنه اذا أراد كون ما علم أنه لا يكون كان مُقصِّرا عن بلوغ مراده ، والتقصير عن بلوغ المراد عجز ونقص . وأمّا اذا قدر على ما علم أنه لا يكون فليس في ذلك رجوع نقص الى ذاته ، لأن انتفاء المقدور مع كون القادر قادرا عليه لا يوجب نقصا للقادر مع استحالة أن يكون ممنوعا بغيره بوجه من الوجوه. وليس كذلك ٥ انتفاء المراد ، لأن انتفاءه على الوجه الذي تعلّقت الإرادة بكونه دلالةٌ على نقص لذات المريد وآفة ترجع اليه .

وكذلك كان يقول في الأمر بخلاف ما علم على هذا المعنى الذي ذكرنا أنه يأمر بما علم أنه لا يكون ، لأن انتفاء المأمور به على هذا الوجه لا يقتضي له نقصا بعد ما كان مرادا أن لا يكون ، وانما كان يلحق النقص اذا كان مرادا أن يكون فلم يكن على ما ١٠ أراد . وانما كانت هذه الدلالة على هذا النقص بانتفاء المراد وتعذّره متعلّقا دون أن تتعلّق بانتفاء المقدور والمأمور به ، لأن دلالة النقص والعجز هو انتفاء المراد أن يقع على[1] الوجه الذي أراد المريد أن يقع عليه ، كما أن تأتّيه بحسب الإرادة دلالة على تفرّد مشيئة المريد وقدرته . وبهذا يفرّق بين القادر والعاجز ، وبين الدلائل على القدرة والعجز .

[٣١ أ] وكان يقول في جواب / من يسأله ويقول إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي : «إنّي ١٥ أقول ذلك مُقيَّدا لا مُطلَقا ، وهو أنه أراد أن يكون كفرا للكافر منهيّا عنه قبيحا منه مُعاقَبا عليه كفرا للكافر كما علمه كذلك» . وكان يقول : «إطلاق ذلك يوهم الخطأ ، لأجل أنه يقال "قد أراد كذا" بمعنى "أمر به" على توسّع اللغة ، وما يُوهِم الخطأ من إطلاق الألفاظ فالمنع منه واجب» .

وكان يقول : «كسب المكلّف انما يكون طاعة اذا وقع بحسب الأمر به فقط ، ٢٠ ويكون معصية اذا وقع بخلاف الأمر ، ولا تُعتَبر في ذلك الإرادة» . ويقول : «حقيقة الطاعة مُوافقَة الأمر ، وحقيقة المعصية مخالفته» ، ولا يُراعي في ذلك الإرادة دون الأمر والنهي .

١) الأصل : مع .

وكان يقول إنه ليس بمنكر أن يكون الآمر آمرا بما يريد أن لا يكون كما يكون آمرا بما يعلم أنه لا يكون ، وإنه ليس من شرط الأمر إرادة الآمر للمأمور به ، وإن الواجب في أمر الله عز وجل بما علم أنه لا يكون أن يكون أمرا بما أراد أن لا يكون ، وكذلك نهيه نهيا عمّا علم أنه لا يكون وأراد أن لا يكون . وكان يختار من هذه العبارات تأخير حرف ٥ النفي ، وهو أن يقول « أراد أن لا يكون » و« علم أن لا يكون » ، ولا يقال « لم يُرِد أن يكون » ولا يقال ايضا « لم يعلم أنه يكون » ، لأن تقديم حرف النفي على الإرادة والعلم يُوهِم نفي الإرادة والعلم ، ولا يجوز نفي إرادته عن مراده ولا نفي علمه عن معلوم بوجه من الوجوه . وكذلك لا يقال في سائر صفات ذاته إنه لم يسمع ولم يقدر ولم يُخبِر على هذا النحو ، لأن النفي في جميع ذلك ممتنع . وإن ورد به لفظ الكتاب فالمراد من ذلك ١٠ التأخير وإن تقدّم في الذكر ، مثل قوله تعالى ﴿أَتُنَبِّئُونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَوَاتِ﴾[١] وقوله تعالى ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٢] ، وقول المسلمين « ما لم يشأ لم يكن » ، وكل ذلك عنده يجري مجرى التوسّع والحقيقة من ذلك ما ذكرنا .

وكان يقول إن الكراهة لا تُضادّ الإرادة على الإطلاق ، بل الإرادة هي الكراهة على وجه . وذلك أنه اذا أراد كون شيء فقَدْ كره فَقْده ، واذا أراد فَقْده فقَدْ كره كونه ، وأن ١٥ إرادته لكون الشيء هو نفس الكراهة لفقده ، كما كان نفس الأمر بالشيء نهيا عن / [٣١ ب] ضدّه ونفس النهي عن ضدّه نفس الأمر به اذا كان الأمر به إيجابا له . وكان يقول إن معنى قوله تعالى ﴿وَلَكِن كَرِهَ ٱللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾[٣] أي : أراد أن لا يكون فصرَفَهم حتى كان ما أراد أن يكون ولم يكن ما أراد أن لا يكون . وإن قوله ﴿كَانَ سَيِّئَةً[٤] عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[٥] معناه على أحد وجهين ، أحدهما أن يكون المراد به أن يكون مكروها ٢٠ أن يكون ، وهو الذي سبقت إرادته بأن لا يكون ، والوجه الثاني أن يكون مكروها على معنى أنه منهيّ عنه مذموم ، لأن الكراهة تُستعمل في معنى الذمّ والتحريم . وربّما تأوّل ذلك ومثله على معنى أنه مكروه أن يكون حسنة ومراد أن يكون سيّئة ، كما يكون معلوم[٦] أن يكون سيّئة .

١) يونس ١٨ . ٢) البقرة ١٨٥ . ٣) التوبة ٤٦ . ٤) كذا في الأصل.
٥) الإسراء ٣٨ . ٦) كذا.

وكذلك يقول في نحو قوله إن الله تعالى ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[١] أحد تأويلَيْن ، أحدهما أن يكون معناه : لا يحبّ الفساد لأهل الصلاح بل يحبّه لأهل الفساد الذين علم أنهم يكونون له أهلا ، او يكون معناه : لا يحبّ الفساد أن يكون صلاحا بل يحبّ أن يكون فسادا كما علمه فسادا . وكذلك يقول في مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يُرِيدَ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٢] أن معناه: «ولا يريد اليسر لأهل العسر ولا يريد العسر لأهل اليسر، انما يريد اليسر بأهل اليسر والعسر بأهل العسر» . وأهل اليسر هم الذين علمهم لليسر والخير والطاعة أهلا وبذلك عاملين واليه صائرين وعليه موافين . وكان يقول في تأويل الآي التي في القرآن ممّا جرى مجرى ذلك إن طريقة تأويله هذه الطريقة التي بينّاها ، كنحو قوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[٣]، ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾[٤] ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٥].

ويحمل قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[٦] ، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا﴾[٧] ، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[٨] ، ﴿وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا﴾[٩] ، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[١٠] ، إن جميع ذلك رجع معناه في التحقيق الى أنه شاء أن يكون هداية قوم وإيمانهم دون قوم اختيارا ، ولو أراد أن يكون ذلك للكل شاملا جامعا لكان ما أراد ، وكذلك لو شاء أن يهتدوا ويؤمنوا إجبارا وإكراها لكان ذلك على حسب ما شاء ، وإن تأويل المعتزلة يرفع وجه التمدّح بذلك . وتقدير قوله تعالى «لو شاء» على / [٣٢أ] حسب تقدير قوله تعالى ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾[١١] ، لا أنه يكون ما لا يعلم ولا يشاء.

وكان يقول إن انتفاء مراد المريد على الوجه الذي يريد دلالةٌ على نقص المريد شاهدا وغائبا ، كما أن تأتّي الأفعال المُحكَمة من فاعِلها دلالةٌ على علمه شاهدا وغائبا وتعذُّرها عليه مع وجود قدرته وإرادته دلالةٌ على فَقْد علمه بها ، وإن هذه الدلالة على النقص ثابتة اذا تعذّر وقوع المراد على الوجه الذي تعلّقت به الإرادة ، وإن كان المريد قادرا على

١) البقرة ٢٠٥. ٢) البقرة ١٨٥. ٣) غافر ٣١. ٤) آل عمران ١٠٨. ٥) الزمر ٧.
٦) السجدة ١٣. ٧) يونس ٩٩. ٨) الانعام ١١٢. ٩) البقرة ٢٥٣. ١٠) الأنعام ١٤٩.
١١) الأنفال ٢٣.

إيقاع مراده على خلاف ذلك الوجه. ولذلك لم يسقط عن المعتزلة ما يجب عليهم من إلحاق النقص به اذا زعموا أن مراده ينتني على الوجه الذي أراد، ولا يَلحقه نقصٌ لأجل أنه قادر على إيقاع مراده على خلاف هذا الوجه. وكان يقول إن المعتزلة يَلزمهم إلحاقُ النقص لله عز وجل في قولهم «يكون في مُلكه ما يكره ولا يكون ما يريد»، لأن وقوع ما ٥ يكره وقوعه دلالةُ نقصه وانتفاء ما يريد وجوده كذلك، وإن من زعم أنه يفعل ما يكرهه الله تعالى فقد أوجب أن يكون له مُكرِها، كما أن من فعل ما يسخطه فقد أوجب أن يكون له مُسخِطا، وإن المُكرَه على كون الشيء في ملكه لا يكون الاّ مقهورا.

وكذلك كان يقول في الإباء إنه بمعنى الكراهة، وإن ما كره كونه فقد أباه، وإنه لا فرق بين أن يقال «كان ما كره كونه» او «كان ما أبى كونه». وقد يُستعمل الإباء في ١٠ معنى الامتناع، الاّ أنه لا ينافي معنى الكراهة، كما يقال «فلان يأبى الضَيْم» أي يمتنع منه ويكرهه. وإن قوله ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾[1] يرجع معناه في الحقيقة الى ما ذكرنا من الكراهة، وهو أنه يكره الاّ أن يكون إتمام نوره.

وقد بيّنّا فيما قبل أنه كان يقول إن رضاه وسُخطه يرجع الى الإرادة وهي سابقة للأفعال، وإن من يسّره للخير كانت أفعاله واقعة عن رضاه مرضيّة، ومَن سبق منه عليه ١٥ السخط، وهو الذي أراد أن يكون كافرا وعلى كفره مُعاقَبا، فهو الذي سبق علمُه بحاله على ذلك، ويكون كفره ومعاصيه عن السخط القديم عليه. وإنه لا يجوز أن يقال على الحقيقة «أسخطتُه» و«أغضبتُه» و«أرضيتُه»، لاستحالة أن يلحقه التغيير من غيره او يجوز عليه التغيير بوجه من الوجوه. ويحتمل / تأويل قوله ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾[2] على معنى [٣٢ ب] أنهم «آسفوا أولياءنا»، كما قال في آية اخرى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾[3] وفي آية اخرى ٢٠ ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾[4]، وفي الحقيقة لا يُحارَب ولا يُؤذَى وانما يُحارَب أولياؤه ويُؤذَى أولياؤه، فجارٍ على توسّع اللغة. ذلك كما قال صلى الله عليه «هذا جَبَلٌ يحبّنا ونحبّه» والمراد بذلك أهله.

وكان يقول إن الحكيم لم يكن حكيما لأنه أراد الحكمة، ولا السفيه كان سفيها لأنه

١) التوبة ٣٢. ٢) الزخرف ٥٥. ٣) الأحزاب ٥٧. ٤) المائدة ٣٣.

أراد السَفَه. ألا ترى أن أحدنا يريد موت زيد، والموت لا يكون الاّ حكمة من فعل الله تعالى، ولا يكون بهذه الإرادة لهذه الحكمة حكيما اذا كان منهيّا عن إرادته؟ وقد يريد المحتاج منّا الى نفع غيره اذا علم أنه إن تسفّه عليه نَفَعَه سفهُه، فيريد ذلك فلا يكون سفيها. وكان يقول إن مجرى مريد السفه في انقسام حُكمه الى وجهين مجرى مريد الطاعة في انقسام حُكمه الى أمرَيْن. وذلك أنه قد يريد الله عز وجل طاعة عبده ولا يكون ٥ مُطيعا، وقد يريد أحدنا طاعته فيكون مطيعا. كذلك أحدنا يريد معصيته فيكون عاصيا، ويريد الله تعالى معصيته فلا يكون عاصيا. والذي فرّق بينهما ما ذكرنا من أمر المرتبة والفرق بين منزلة المأمور والآمر، وبين من يتعلّق به النهي وبين من لا يتعلّق به.

وكان يقول لمن يسأله «اذا كان حقُّ الله على عبيده واجبا أفأراد حقّه منهم او تركه عليهم؟» بأن مَن عَلِمَ أنه يأتي بحقّه اذا أمره بذلك فهو مريد أن يأتي به، ومَن عَلِمَ أنه لا ١٠ يأتي به وقد أمره فهو مريد أن لا يأتي به. وهذا تفصيل بعض تلك المسائل التي أجملنا الجواب فيها على أصله، وهو أنه يريد كون الأشياء على حسب ما سبق به العلم، ويريد كون المعلوم أن يكون وفَقْد المعلوم أن لا يكون.

وكان يقول إن استحالة وقوع الأمر في ملكه الاّ مرادا له لا يكون عذرا للعاصي والكافر، كما أن استحالة كون الشيء في ملكه الاّ معلوما له كونُه قبل كونه لا يكون ١٥ عذرا للمخالف لأمره، وإن سبيل المعلوم كونُه في وجوب كونه كسبيل المراد كونُه في وجوب كونه بحسب الإرادة، لا أن العلم يُدخِله في ذلك او يحمله عليه او يصير بذلك مُلجَأً مُضطرّا، وكذلك الإرادة.

وكان يقول إن سبيل امتناع الخُلف في خبره كسبيل امتناع الخلف في مراده وكسبيل امتناع الخلف في معلومه، فكما يجب أن يكون مُخبَره بحسب خبره ومعلومه / بحسب ٢٠ [٣٣أ] علمه كذلك يجب أن يكون مراده بحسب إرادته، ويجعل حكم الجميع في ذلك سواء ويحيل خلافه.

وكان يقول في أوصاف الإرادة ممّا يوصف بها البارئ اذا سُئِلَ عن تفصيل ذلك مثل ما كان يقول في الإرادة، كقوله في الرحمة من صفات الذات اذ هي الإرادة، والكراهة من صفات الذات اذ هي الإرادة على الوجه الذي بيّنا، وكذلك الاختيار ٢٥

والمحبّة والرضا والسخط والعداوة. وكان يتأوّل قول المسلمين في دعائهم «اللهمّ أَرِدْ بنا الخير ولا تُرِدْ بنا الشرّ!» على أن معنى ذلك يرجع الى سؤال المراد لا الإرادة، كما أن قولهم «اللهمّ اسمَعْ واعلَمْ!» يرجع الى حال المسموع والحكم المعلوم لا الى السمع والعلم.

٥ وكان يقول إن في إجماع المسلمين على إجازة قول القائل «أراد الله أن لا يكون» دلالةٌ على فساد قول من قال إن الإرادة هي الأمر، وعلى فساد قول من قال إن إرادة الله تعالى مع المراد لا قبله ولا بعده، وعلى فساد قولهم إن إرادة الله تعالى تتبع حدوث المراد فقط.

وقد بيّنّا من مذهبه ايضا أن التمنّي إرادة مخصوصة، وهو إرادة ما علم أنه لا يقع او غلب على قلبه[1] بأنه لا يقع، وأن ذلك دلالة على نقص المريد وعجزه وتقصيره عن بلوغ ١٠ المراد. فلذلك لم يجز أن يريد الله كون ما علم أنه لا يكون. وكان يقول: «إنّا لا نأبى القول بأنّا وسائر المؤمنين منقوصون مقهورون اذا أردنا إيمان الهود والكفّار فلم يكن وكرهنا كفرهم فكان. وقد وصفَت الرسل أنفسهم عند ذلك بمثله، كقول نوح عليه السلام ﴿أنّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾[2] لمّا لم يتمّ مراده حَكَمَ لنفسه بالقهر والعجز. وانما يستحيل العجز والقهر في صفة الله تعالى دون صفاتنا».

١٥ وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى مريد للمتضادّات على الوجه الذي سبق العلم بكونها وفقدها، فيكون مريدا لكون أحد الضدّين بأن يكون وهو ما علم أنه يكون وانتفاء ضدّه وهو ما علم أنه لا يكون، كما أنه يوصف بالقدرة على المتضادّات ثم يكون حدوثها على الوجوه التي يصح أن تحدث عليها، وإن الذي يستحيل من ذلك أن يكون مريدا لحدوث الضدَّيْن معا، وذلك في الاستحالة يجري مجرى استحالة أن يعلم وجود الضدَّيْن ٢٠ معا في محلّ واحد.

وكان يقول إن الاستدلال على التوحيد بالتمانع في المراد انما يصح على أصولنا، اذا قلنا إن أحدهما / اذا لم يتمّ مراده كان عاجزا، والعجز نقص ودليل للحدث. فأمّا [٣٣ ب] المعتزلة فلا يصح لهم ذلك اذا أجازوا أن لا يتمّ مراده من عبده في طاعته له فلا يلحقه

١) كذا في متن الأصل. وفي الهامش: ظنّه. ٢) القمر ١٠.

نقص بذلك على أصولهم. وكان لا يفرق في باب إلحاق النقص بين ما يوصف بالقدرة عليه وبين ما لا يوصف بالقدرة اذا تعذّر مراده. ألا ترى أن أحدنا اذا تمنّى زوال مرضه فلم يقع كما أراد تقرّر نقصُه في نفسه عنده ولم يُخرِجه عن النقص أن ذلك غير مقدور له، فعُلِمَ أن فرقهم في ذلك باطل بأن أحدهما مقدور والآخر غير مقدور. وكان يقول إن البغداديين من المعتزلة اذا قالوا إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة فقد أبطلوا ٥ الاستدلال بذلك لإحالتهم وصفه بالإرادة، ووصف التمانع لا يصحّ الاّ اذا اختلف المرادان.

وكان لا يفرق بين المشيئة والإرادة. وينكر القول بالطبع والطبيعة، ويقول إن الحوادث كلّها أفعال الله تعالى باختياره ومشيئته وتدبيره وتقديره، ليس شيء منها مُوجِبا لشيء ولا طبيعة له تُولّده، بل كل ذلك اختراعه باختياره على الوجه الذي اختاره ١٠ وعلمه.

وكان يُثبِت للمُحدَث اختيارا على الحقيقة بمعنى الإرادة، كما يُثبِت له قدرة واستطاعة، ويقول إن اختياره وقدرته عن اختيار الله تعالى وقدرته، وإن الله تعالى جعل المختار مختارا والكاره كارها والمستطيع مستطيعا والعاجز عاجزا على معنى [أنه] جعل هذه المعاني وخلقها له بعد ما لم تكن. وكان يقول إن أوّل إرادات الإنسان ضرورة وأوّل ١٥ علومه ايضا ضرورة حادثة بعلم الله تعالى وإرادته.

وكان لا ينكر أن تُراد الإرادة ويُعلَم العلم وتُكرَه الكراهة ويُجهَل الجهل، وينكر أن يقدر أحدنا على القدرة ويعجز عن العجز.

وكان ينكر حدوث فعل مُحكَم لا بعلم الفاعل وإرادته على وجه من الوجوه.

وكان يقول: «لا ننكر أن تكون للإنسان إرادة ضرورية كما تكون له علوم ضرورة، ٢٠ وأن تكون له إرادات مُكتَسبة كما تكون له علوم مُكتسَبة، وأن العشق إرادة ضرورية، وكراهة الألم والضرر ضرورية، والشهوة إرادة ضرورية للمنافع».

وكان يقول إنه لا ينكر أن يراد الشيء من وجه ويكره من وجه، كما يُعلَم من وجه ويُجهَل من وجه. وينكر أن يُقدَر عليه من وجه ويُعجَز عنه / من وجه، كما ينكر أن [٣٤أ] يُثبَت من وجه ويُنفَى من وجه. ٢٥

وكان يقول إنه لا ينكر فيما بيننا وجود أمر يكون الآمر كارها للمأمور به ، كالإمام اذا أمر بقتل ابنه وقد وجب عليه قصاص ، فإنه يكون آمرا[1] بما يكره كونه . وكالمُصدّق دعواه على عبده معصيته ، اذا قال لعبده « افعَلْ كذا » وأراد بذلك تصديقه في عصيانه له ، إنه يكون كارها أن يفعل ما أمره به ويكون مع ذلك آمرا على الحقيقة ، ولو أراد ٥ وقوع المأمور به كان سفيها .

وكان يقول إنه واجب فيما علم الله تعالى أنه لا يفعل المأمور به ذلك أن لا يكون مريدا له ، وإن أمْرَه مَن يعلم أنه لا يفعل ما أمر به وإرادتَه لذلك علامةٌ أنه ساخط عليه مُعاقِب له ، كما كان أمرُه مَن علم أنه يفعل ما أمر به علامةٌ أنه راضٍ عنه مُثيب له .

وكان يسوّي بين العلم والإرادة في أنهما ليسا بشرطَيْن في صحة الأمر بالمأمور به ، بل ١٠ يصح تعذّر الأمر مع هاتَيْن الصفتَيْن ومع كونهما متعلّقتَيْن بالمأمور به على وجه دون وجه . وكان يقول إن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه . وأراد أن لا يذبحه . ألا ترى أنه فداه بذبح عظيم ، فلو كان أراد أن يذبحه او كان قد ذبحه لم يكن للفداء وجه ولا معنى ؟

وكان يقول إن إرادة الإيمان من المؤمن طاعة وهي بعينها كراهة الكفر ، وكراهة ١٥ الإيمان من الكافر كفر وهي بعينها إرادة للكفر . وكذلك إرادة الطاعة تكون كراهة لأن تكون معصية . وكذلك كان يقول في أمرنا ونهينا أن نفس أمرنا بالشيء اذا كان إيجابا له هو نفس نهينا عن ضدّه . وكان يفرّق بين ذلك وبين العلم والجهل والقدرة والعجز ، ويحيل أن يكون العلم بالشيء جهلا بغيره على كل وجه ، او القدرة على الشيء عجزا عن غيره على كل وجه . وكان يفرق بينهما بأن المريد للشيء واجب أن يكون كارها لضدّه اذا ٢٠ كان له ضدّ ، والمُوجِب للشيء يجب أن يكون ناهيا عن ضدّه ، ونفس إيجابه هو نفس نهيه ، لأنه لو كان غيره جاز أن يوجد مع عدمه . وكان لا ينكر أن يُوجِب فعل الشيء مَن لم ينه عن ضدّه وتَرْكه او يريد الشيء مَن لا يكره ضدّه ، كما / لا يستحيل أن يعلم [٣٤ ب] الشيء مَن لا يجهل ضدّه ويقدر عليه مَن لا يعجز عن ضدّه .

١) الأصل : أمرا .

وكان يقول في جواب من يسأله فيقول «اذا لم يكن الله تعالى سفيها بإرادة السَفَه لأنه أراد أن يكون غيره به سفيها فهلاّ جاز أن يريد أحدنا ذلك على الوجه الذي أراده الله تعالى ولا يكون سفيها؟» فإن[1] أحدنا لو أراد ذلك على هذا الحدّ لم يكن سفيها ولا ملوما، بل كان بذلك مُسلِّما لأمر الله تعالى ومستسلما لحكمه وراضيا بقضائه على الوجه الذي يرضى له أن يرضى به. ٥

وكان يقول إنه لا ينكر أن تتعلّق الإرادة بحدوث الشيء وبحدوثه على الأوصاف التي حدث عليها[2] ممّا يتعلّق بالفاعل. وكان يأبى أن يكون القديم مرادا وجودُه على وجه وأن تتعلّق الإرادة بصفة من صفات ذاته، لأن الإرادة تختصّ ما يصح أن يحدث بأن يحدث او بأن لا يحدث دون ما يمتنع أن يحدث. وكذلك كان يقول في الأمر والقدرة ووَصْف تعلّقهما، ويفرّق بين تعلّق الأمر والإرادة والقدرة وبين تعلّق العلم والسمع والبصر من ١٠ الوجه الذي ذكرنا.

وكان يقول إنه لا ينكر أن يريد الإنسان فعل غيره على الحقيقة، وينكر أن يقدر على فعل غيره ممّا لا يكون في محلّ قدرته، ويفرق بين الإرادة والقدرة في ذلك. وبها[3] كان يفرق بين القول بأن الإرادة لا تقتضي وجود المراد معها لأجل الإرادة، وأن القدرة تقتضي وجود المقدور معها لأجل القدرة، وأن ما يوجد من المراد مع الإرادة فلأجل ١٥أ اقتضاء القدرة مقدورها معها لا لأجل الإرادة.

وكان ينكر قول النجّارية إن معنى «أراد الله كذا» أي «لم يُغلَب على كونه»، ويقول: «لو كان ذلك كذلك لكان مريدا ان يكون الرجل امرأة والمرأة رجلا لأنه لم يُغلَب فيها، ومع ذلك فلا يصح أن يكون مريدا لها».

وكان يحيل قول القائل «أراد الله أن يكون المسيح إلها معبودا» لأن المسيح لم يكن إلها ٢٠ فيكون الباريُ تعالى مريدا أن يكون إلها، وانما يريد الشيء على ما هو عليه من حقيقته، ولكنه أراد عبادة العابدين له وأراد أن تكون تلك العبادة قبيحة فاسدة. وليس معنى الإله أنه معبود فيجب إذا أراد عبادة العابدين له أن يكون مريدا أن يكون إلها.

١) كذا، ولعل الصواب: بأن. ٢) الأصل: حدثت عليه. ٣) كذا.

وكان يقول إن قول القائل «فعل الله تعالى كذا لكذا» ذو / وجهين. إمّا أن يكون [٣٥أ]
معناه إشارة الى عاقبته والى ما يؤول اليه، كقوله تعالى ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[1].
والثاني أن يكون بمعنى الإرادة، كقول القائل «بنيتُ داري لأسكنها»، ومعناه «أريد أن
أسكنها». وعلى ذلك كان يحمل قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] أن
٥ معنى ذلك «ما خلقتُهم الاّ وأنا مريد لعبادتهم»، وهم الذين علم أنهم يعبدونه لاستحالة
أن يكون مريدا كون ما علم أنه لا يكون. وكذلك كان يحمل قوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا
لِجَهَنَّمَ﴾[3] على ذلك وأن معناه «خلقتُ كثيرا من الجنّ والإنس وأردتُ أن أُدخلهم
جهنّم». والظاهر من هذه اللام الدلالة على الإرادة، وهو لاَم كَيْ. واذا كان للعاقبة
فانما يُصار اليه بدليل. ولذلك لا يقال «خلق الله الخلق لينفعهم» ولا «ليضرّهم»
١٠ مطلقا، بل يُقيَّد ذلك اذا ليس عاقبة كلهم المنفعة ولا عاقبه كلهم المضرّة، فمن علم أنه
ينتفع فقد خلقه للمنفعة على معنى أنه خلقه وأراد أن ينتفع، وكذلك القول فيمن خلقهم
للمضرّة على هذا الترتيب، فاعلَمْه.

[١٨] فصل في إبانة مذاهبه في القول برؤية الله تعالى بالأبصار

اعلم أنه كان يقول إن رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر والقياس في كل حال
١٥ يصح فيها وجود الرائي، ولكل واحد سواء كان مؤمنا او كافرا مكلّفا او غير مكلّف.
وكان يقول إنه لم يزل مرئيّا لنفسه برؤيته القديمة. فأمّا القول بوجوب الرؤية للمؤمنين في
القيامة فإنه كان يقول إن طريق ذلك الخبر، وقد ورد بذلك نصّ الكتاب والسنّة،
واتّفقت عليه الصحابة وفقهاء الأمصار من التابعين ومن بعدهم.

وكان لا يفرق بين القول بأن الله تعالى يُرَى بالبصر ويُدرَك بالبصر، ويقول إن
٢٠ الإدراك المقرون بالبصر لا يكون إلاّ رؤية البصر. وكان يقول إنه يُنظَر اليه بالنظر الذي في
الأعين، وإن النظر المقرون بإلى مضافا الى الوجه بذلك لا يكون الاّ رؤية البصر في
اللغة، وإن قول القائل ‹رأيتُ ببصري› و‹نظرتُ بوجهي› و‹أدركتُ ببصري›
و‹أنستُ ببصري› و‹أحسستُ / ببصري› إن ذلك في اللغة بمعنى واحد. وربّما نصر [٣٥ب]

١) القصص ٨. ٢) الذاريات ٥٦. ٣) الأعراف ١٧٩.

قول من قال من أصحابنا إن الإدراك بالبصر يقتضي الإحاطة بالمُدرَك وإنه يُرَى بالبصر ولا يُدرَك به، الاّ أنه كان لا يذهب هذا المذهب.

واذا قيل له «أتجيز أن يكون محسوسا بالبصر كما يكون مرئيّا بالبصر؟» أجاب بأن القائل لذلك إن رجع بالحسّ الى الرؤية فالمعنى صحيح، وإن رجع الى معنى آخر نُظِرَ، فإن صح المعنى فإطلاق اللفظ عنده موقوف على السمع. ٥

وكان يمنع القول بأنه يُشَمّ ويُذاق ويُلمَس أصلا. وربّما قسم السؤال في ذلك الى الإدراك والماسّة، وقال: «إن أراد السائل الإدراك فالمعنى صحيح، وإن أراد الماسّة فالمعنى واللفظ ممنوعان».

فأمّا السمع فإنه كان يُجرى القول في جوازه عليه مجرى القول في الرؤية، ويقول: «يجوز أن يُسمَع ذاته وكلامه، وإنه قد أسمع موسى عليه السلام نفسه متكلّما». وكان لا ١٠ يقصّر بإدراك السمع عن إدراك الرؤية، ويقول في كل ما يجوز أن يُدرَك بالرؤية يجوز أن يُدرَك سمعا.

وكان يجعل العلّة في جواز رؤية ما يُرَى وجودَه وكذلك يقول في السمع، وإن كل موجود يجوز أن يُرَى ويُسمَع، وإن لكل مرئيّ لنا رؤية وإن لكل مسموع لنا سَمْعٌ يخصّه وله معنى يعاقبه. وليس يقتضي عنده القول بجواز رؤية الشيء أكثر من وجوده وفي كونه ١٥ مرئيّا وجود رؤيته. وكان يجعل الوجود علّة لجواز الرؤية أوّلا، ثم يجعل الجواز علّة لوجوب كونه مرئيّا او لوجوب القول بأن يُرَى. ويفرق بين حدَّيْ ذلك وحقيقتَيْه، ويقول: «حقيقة ما يجوز أن يُرَى أنه موجود، وحقيقة المرئيّ أن رؤية الرائي وُجدت له، وكذلك القول في المسموع».

فأمّا الشرائط التي يذكرها نُفاة الرؤية في جواز رؤية الشيء فليس شيء منها عنده ٢٠ شرطا، كنحو ما يذكرون من المقابلة والتلوّن والقُرب والبُعد والكثافة واتّصال الشعاع وسائر ما يذكرونه. وكان يقول إن جميع ذلك أوصاف المُشاهَد، وليس شيء منها شرطا ولا علّة في جواز مشاهدته. وكان يقول أن لا مُعتبَر بمجرّد المشاهدة في باب القياس والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب الاّ بعد أن تنضمّ اليه الدلالة، فيفرق بين [٣٦أ] الأوصاف والعلل والشروط والحقائق فيُجري من ذلك ما حُكمُه حُكم الوصف / دون ٢٥

الحقيقة. وكان يقول إن ما رُئيَ من المُحدَثات على هذه الصفات الزائدة على الوجود فسواء عُدمت او وُجدت فلا تأثير لها في جواز الرؤية وفقدها. وكان يقول إن المُقابَل يُرَى مُقابَلا لا لأجل المقابلة اذ كان قبل الرؤية على صفة المقابلة، وانما تعلّقت الرؤية به[١] مقابلا. وهذا كما يُرَى المُربَّع مربّعا والمُدوَّر مدوّرا لا لأجل أن التربيع والتدوير شرط في ٥ تعلّق الرؤية بما يُرَى.

وكان يذهب الى إحالة رؤية المعدوم. وحكى في كتاب **العمد** أن من أصحابنا[٢] مَن أجاز رؤية المعدوم. فأمّا هو فقد أنكر ذلك، وقال: «علّة جواز رؤية الشيء وجودُه، والمعدوم فليس بموجود فيستحيل رؤيته». وكذلك يحيل سمع المعدوم وإدراك المعدوم.

وكان يقول: «انما منعنا القول برؤية الكفّار لله تعالى خبرا لا نظرا واتّباعا لإجماع ١٠ السلف لا قياسا، لأن كل مَن أثبت الرؤية من السلف خصّ الرؤية للمؤمنين الاّ مَن أحالها أصلا لكل أحد».

وحكى في **المسائل المنثورة** أن الأَوْلى من اختلاف الصحابة في رؤية محمد صلى الله عليه ربّه تعالى في الدنيا ما ذهب اليه ابن عبّاس من أن محمدا صلى الله عليه رأى ربّه في الدنيا، ويرى قوله أوْلى من قول عائشة رضي الله عنها لمساعدة الظاهر له في قوله ﴿وَلَقَدْ ١٥ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾[٣]، وفي قوله تعالى ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[٤]، ولأن ابن عبّاس روى عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال «رأيتُ ربّي». وكانت عائشة تتأوّل ذلك وتحمل الآية في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ﴾[٥] على العموم اجتهادا منها ونظرا. وكان يحمل قولها لمّا قالت رضي الله عنها «من زعم أن محمدا عليه السلام رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله تعالى» أن ذلك منها لا على طريق إحالة الرؤية على الله تعالى بكل وجه ولكن ٢٠ طريق ذلك إنكارها في الدنيا. ألا ترى أن لفظها خرج على لفظ الماضي؟ وهي أحد من روى عن النبيّ صلى الله عليه حديث الرؤية وأن المؤمنين يرون ربّهم تعالى يوم القيامة.

١) الأصل: بها. ٢) هنا للناسخ الملحوظة التالية في الهامش: «يريد بذلك أحمد بن سالم لأنه كان يزعم أنه قائل برؤية الله تعالى في الآخرة وانتصر أهل السنة [...] وهذا الذي عنى به الشيخ أبو الحسن أنه من أصحابه وإن كان مخالفا له في رؤية المعدوم ورؤية الكفّار لله عز وجلّ وغير ذلك [...]». وأحمد بن سالم هو ابن سالم البصري شيخ فرقة السالمية. ٣) النجم ١٣. ٤) النجم ١١. ٥) الأنعام ١٠٣.

وكان يقول إن القول بالرؤية إجماع الصحابة، لأن كثيرا من خيارهم وعلمائهم وأئمّتهم رَوَوْا ذلك عن النبيّ صلى الله عليه ولم يرو أحد منهم إنكارها للمؤمنين في الآخرة وانما أنكرت عائشة ذلك في الدنيا، فنُقِلَ ما جرى بينهم من الإنكار / على الوجه الذي [٣٦ ب] جرى ولم يُنقَل عن أحد منهم إنكار في رؤية الآخرة.

وكان يقول إن محمدا صلى الله عليه مخصوص بالرؤية في الدنيا، كما قال أصحاب ابن ٥ عبّاس إن الرؤية لمحمد صلى الله عليه والخُلّة لإبراهيم والكلام لموسى عليهم السلام، وكان ذلك عندهم منتشرا.

وكان يجيب عن سؤال من يسأله في ذلك «كيف يُرَى؟» أن هذا لا يخلو من أن يكون سؤالا عن كيفية الرؤية او عن كيفية الرائي او عن كيفية المرئيّ. فإن كان سؤالا عن كيفية الرؤية فإن شيئا من الأعراض لا كيفية لها بل الكيفية نوع من الأعراض، ١٠ وهي التركيب والهيئة. وإن كان سؤالا عن كيفية المرئيّ فلا كيفية له لأنه ليس بأجزاء مُركَّبة. ويقول: «هذا كما تحيلون أنتم ونحن كلام من يسأل فيقول "كيف يُعلَم؟" والجواب أنه يُرَى بلا كيفية له كما يُعلَم بلا كيفية له».

وكان يجيز أن يخلق الله في الجزء الواحد رؤية فيَرَى الجزء نفسَه بها، ولا يكون في مكان ولا في مقابلة نفسه لاستحالة أن يقابل الشيء نفسه وهو في نفسه غير منقسم. ١٥

وقد أجاب في كثير من كتبه عند سؤالهم «اذا جاز أن يُرَى بالبصر فهل يجوز أن يُشار اليه، حتى يقول الراءون بعضهم لبعض: هذا ربّنا؟» بأن ذلك جائز، والإشارة لا تقتضي للمُشار اليه مكانا. ألا ترى أنه يجوز أن يخلق في الجزء الواحد إشارة له الى نفسه حتى يكون مشيرا بها الى نفسه ولا يكون في مكان؟ وكذلك كان يجيب في سؤال من يسأل «هل يجوز أن يُغَضّ البصر دونه؟» بأن ذلك جائز، فلو وجدنا ذلك لكان ٢٠ غَضُّ البصر معنى في المُبصِر لا يؤثّر في صفة المُبصَر المرئيّ.

وربّمَا كان يجيب في المقابلة بمثل ذلك ويقول: «إن أردتم بقولكم إنه يُقابِل أي يُدرَك ويُرَى فعبّرتم بالمقابلة عن إدراكه، فالخلاف في العبارة. وإن أردتم أن يكون في حيّز والرائي في حيّز، فذلك مُحال على كل حال».

وكان يذهب الى أن الرؤية لا تقتضي محلاّ مخصوصا ولا تركيبا لمحلّها، بل يجوز وجود ٢٥

الرؤية في كل جزء فيه حياة منفردا كان او مجتمعا على أيّ هيئة كان من التركيب والتأليف.

وكان يذهب الى أنه لا يمنع من رؤية ما يجوز أن يُرَى الاّ وجودُ ضدّ رؤيته في محلّها، وكل ما لا يُرَى ممّا يجوز أن يُرَى فلأجل وجود ذلك / المانع من رؤيته. وكان لا يرى أن [٣٧ أ]
٥ شيئا سوى ذلك ممّا يمنع من الرؤية، كنحو ما يدّعيه المعتزلة وغيرهم من الحُجُب الساترة والبُعد واللطافة والرقّة والصغر. وكان يرى جواز رؤية كل ذلك على هذه الأحوال اذا فَقَدَ من محلّ الرؤية المنعُ ووُجدت الرؤية بدله.

وكان يُجري قياسه في ذلك ويقول إن المتمانعَيْن لا يتمانعان الاّ في محلّ واحد، وسبيلها سبيل المتنافيَيْن لا يتنافيان الاّ في محلّ واحد. وكذلك كان يقول في المنع من الفعل إنه هو
١٠ ما ينفي الفعل وقدرتَه من العجز وهو ما يوجد في محلّه بدلا منه. وكان ينكر قول من يقول إن ثقل الثقيل مانع للحامل من حمله وقَيْد المُقيَّد مانع له من مشيه، لاختلاف محلّها، وإن ذلك انما يُمنَع لأجل وجود ضدّ المشي والحمل في محلّ المشي والحمل، لا لأجل الثقل والقيد. وكان يقول: «العمى مانع من البصر في محلّه لا في محلّ غيره»، وكذلك كان يقول في الحياة والموت والسمع والصمم.

١٥ وكان يقول إن العمى معنى مانع من جملة أنواع البصر والإدراك للمرئيّ به، ثم لخصائص البصر خصائص من المنع حتى يكون لكل مبصور بصرا، فاذا لم يكن بصره كان المنع منه.

وكان يذهب ايضا الى أنه لا يجوز أن يخلو الحيّ من البصر جملة ومن المانع منه، ومن إدراك ما يجوز أن يُدرَك ومن المانع منه. وأمّا نفس المنع من الإدراك فجائز رؤيته
٢٠ بعلّة وجوده في حالة أخرى وفي محلّ آخر، ولا يؤدّي الى ما لا يتناهى.

وكان يذهب ايضا في أكثر كتبه الى أن العلم بالمُدرَك من أوصاف المُدرِك، وهو معنى لا يقال إنه أدركه. وذهب في بعض كتبه الى أن الإدراك علم بالمُدرَك على وجه مخصوص، وكذلك قال في معنى السمع. وكان يجيز أن يخلق الله في قلب الأعمى علما

بالألوان[١] ضرورةً مع فقد إدراكه، ولا يفرّق بين من وُلِدَ أعمى وبين من عَمِيَ بعد أن أدرك اللون.

وكان يقول: «جائز في القدرة أن يخلق الله تعالى بحضرتنا والقرب منّا أشخاصا وأصواتا لا يخلق لنا إدراكها، وإنّا الآن من مثل ذلك آمنون بما خلق لنا من العلم / [٣٧ ب] الضروريّ بفَقْدها. وكذلك في الأجسام الغليظة الكثيفة الهائلة والأصوات الشديدة. فأمّا الأجسام الرقيقة كنحو الملائكة والأصوات الخفية كنحو كلامهم وتسبيحهم، فإنّا لا نأبى كونها الآن بحضرتنا مع فقد إدراكنا لها». وكان يقول: «إنّا انما نسلك في ذلك هذه الطريقة من جهة العادة، وذلك أنه قد أجرى [العادة] بأنه اذا خلق لنا إدراك الصغير خلق لنا إدراك الكبير على مثل قُربه وكونه وهيئته، وكذلك في إدراك الأصوات. فلمّا كنّا الآن نرى ما دون الفيل لو كان بحضرتنا كان أَوْلى أن نرى الفيل إن لو كان بحضرتنا على مجرى هذه العادة. وأمّا خلق رؤية الصغير مع خلق رؤية الكبير فإن العادة جرت بخلاف ذلك، وهو أنه قد يخلق لنا إدراك الكثيف ولا يخلق لنا إدراك اللطيف. فأمّا اذا خلق إدراك الكثيف بعد إجراء العادة بأن يخلق إدراك ما هو أكثف منه، فلذلك[٢] حكمنا بل آمنّا من كون ما هو أكثف ممّا نرى بحضرتنا فلا نرى».

وكان يقول إن سبيل ما يجوز أن نراه كسبيل ما يجوز أن نعلمه، وقد اضطُررنا الى بعض العلوم ببعض المعلومات، وكان جائزا أن يضطرّنا الى أكثر من ذلك، وما لم نعلمه ممّا يجوز أن نعلمه فلا بدّ من مانع منه، ثم لا يجب التشكّك في كثير ممّا علمنا او ممّا لم نعلم حتى نحكم بإحالة علمه. وكان يُجري هذا الباب مجرى ما اتّفقنا مع المخالفين فيه ممّا آمنّا كونه وفي المقدور خلافه من كون بشر وإنسان بلا والد وزرع بلا غرس وانقلاب العصا حيّة وإحياء الموتى الآن، في أن ذلك مأمون كونُه مقدور حدوثُه. وكان يقول: «إن لم يجز هذا القياس لم ننفصل من الدهرية أبدا اذا أحالوا خلاف ما شاهدوا واعتادوا من أحكام الموجودات وأوصاف المشاهدات».

واختلف جوابه في كتبه عن نفسه وأصحابه بأن رؤية المؤمنين بالأبصار يوم القيامة

١) الأصل: بالأكوان. ٢) الأصل: ولذلك.

جَزَاء على عمل او تفضُّل. فكان يقول في بعض كتبه إن ذلك ابتداء تفضّل وهو أعظم ما يتفضّل به على عبده المؤمن ،وربّما قال إن ذلك جزاء. وهذا على حسب / اختلاف [٣٨ أ] جوابه لمن يسأل فيقول «لِمَ لم يُرَ في الدنيا؟» فأجاب تارة بأن الرؤية جَزَاء ولا تكون الاّ في دار الجَزَاء، وتارة بأنها أفضل النعيم واللذّات والمواهب والكرامات ولا يكون أفضل ٥ الكرامات الاّ في أفضل الدارَيْن.

وحقيقة مذهبه في ذلك أن نفس الرؤية ليست بلذّة ولكنها تصحبها اللذّة. وأما طريق القول بأن اللذّة التي تصحب الرؤية أعظم اللذّات فهي من جهة الخبر، اذا الرؤية لا تقتضي لذّة ولا ألمًا ولا توجب كون واحد من هذَيْن. وقد رُوِيَ عن النبيّ صلى الله عليه في ذلك أخبار، وأن أفضل نعيم أهل الجنّة عند رؤيتهم لله تعالى. وروى أَنَس عن ١٠ النبيّ صلى الله عليه وسلم في قوله ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[١] أنها النظر الى الله تعالى، وتلك زيادة على ما في الجنّة من نعيمها. ولذلك كان النبيّ صلى الله عليه يخصّ بسؤاله لذّة النظر، وكان يقول «أسألك لذّة النظر الى جلال وجهك».

وكذلك حقيقة مذهبه في جواب هذا السؤال أنّا انما لم نره في الدنيا لأنه لم يخلق لنا رؤيته، وأخبرَنا بأن الوجوه الناضرة تنظر اليه يوم القيامة. وكذلك علّق النبيّ صلى الله ١٥ عليه رؤية المؤمنين لله تعالى بالقيامة فقال «ستَرَون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته».

وقال إن العقل والنظر يجوّزان رؤية الله تعالى في الدنيا. وقال في كتاب **العمد**: «ومن أصحابنا من أجاز رؤية الله تعالى في الدنيا للمؤمنين، وهم الذين أجازوا كرامات الأولياء، حتى قالوا إن ذلك غير منكر أن يكون رؤية الله تعالى لبعض الصالحين». ولم ٢٠ يُخبِر عن نفسه في ذلك بمذهب سوى التجويز. فأمّا الوجود والكون لغير نبيّنا صلى الله عليه وسلم في الدنيا فلم يحكم بذلك، ومذهبه أن في ذلك تخصيص النبيّ صلى الله عليه بالفضل وإبانة مرتبته في ذلك من مراتب الأنبياء والمتقدّمين[٢].

وأمّا القول في رؤية الله تعالى في النوم فإن النائم قد لا تستغرقه الآفة حتى يسهو عن

١) يونس ٢٦. ٢) كذا، ولعل الصحيح: الأنبياء المتقدمين.

سائر المُدرَكات، ولا يمتنع اجتماع الرؤية للمرئيّ مع هذه الحالة من النوم. فأمّا اذا
[٣٨ ب] استغرقته الآفة حتى يخرج الحيّ بوجودها عن سائر الإدراكات / والعلوم، فإن ذلك
ممّا لا يصح وجود الرؤية معه على الحقيقة، وذلك أن حقيقة النوم عنده سهو غالب
للحيّ يغمره ويستولي عليه حتى يُخرِجه من أنواع الإدراكات. ومن أصله أن الإدراك لا
٥ يصح وجوده مع عدم العلم بالمُدرَك. فعلى هذا لا يصح وجود الرؤية مع هذه الحالة من
النائم له ولغيره. وهكذا حُكم الظنّ والتخمين والتخييل والشكّ أن ذلك أجمع من
صفات الحيّ، والسهو الغالب على الحيّ ينفي الجميع.

وكان يقول إنه لا ينكر أن يُخيَّل الى من استغرقته الآفة بالنوم حتى يتوهّم الشيء في
النوم على خلاف ما هو به، وهذا الغالب من أحوال الرؤيا وهو الذي يتعلّق به التعبير.
١٠ فأمّا اذا كانت رؤية على الحقيقة والآفة غير مستغرقة فسبيل القول فيها كسبيل القول في
الرؤية في اليقظة.

وفي الجملة أن مذهبه أنه غير مستحيل أن يُرَى الله تعالى في النوم على الوجهين
جميعا، فأحدهما رؤية حقيقة والثاني تخيُّل وظنّ. وقد روى الناقلون في أخبار مختلفة
الطُرُق والأسانيد أن النبيّ صلى الله عليه قال «رأيتُ ربّي عز وجل في النوم»، من ذلك
١٥ حديث أمّ الطفيل وابن عبّاس وغيرهما. فأمّا الذي هو التخييل والظنّ فإنه نوع من
التوهّم، وقد يتوهّم الشيء على خلاف ما هو به وخاصّة في النوم، كمن يتوهّم في نومه
أنه يطير في الهواء او يمشي على الماء ونحو ذلك ممّا لا يوجد مثله منه في اليقظة. فإن
ذلك ممّا لا يُحكَم به أن ذلك رؤية على الحقيقة معها عِلمٌ بالمرئيّ وإدراكٌ له على ما هو
به، بل يكون على حسب ما يُخيَّل الى اليقظان ايضا، كأنه يدور وكأنما يرى الواحدَ
٢٠ اثنين[١] ونحو ذلك ممّا لا يُنكَر كونه في اليقظة، وجميع ذلك مخاييل وحسبان والأمر في
ذلك على الحقيقة بخلاف ما يظنّ.

وقد ذكر المعبّرون مثل ابن سيرين وغيره أن تأويل رؤيا من يرى الله تعالى في نومه كذا
وكذا. وتحقيق ذلك أن من قدّر او خُيِّلَ اليه في نومه أنه يرى الله تعالى لا[٢] يكون ذلك

١) الأصل: اثنان. ٢) الأصل: ولا.

رؤية حقيقة ، لأنه قد يُخيَّل اليه في نومه ما لا يجوز أن يكون إلها حتى يصف ما خُيِّل اليه
بصفات / لا تليق بصفة الله تعالى. وحكى في كتاب **المقالات** عن رَقَبة بن مَصْقَلة [٣٩ أ]
وسليمان التَيْمي أنه قال «رأيتُ الله تعالى في النوم فقال لي: أكرمتُ مثوى سليمان
التيمي» ، وهذا أمر متعالم مشهور. وحقيقة القول في ذلك من جهة النظر على ما بيّناه
٥ من مذهبه فيه.

وهذا القدر يكشف لك عن جملة القول في الرؤيا وأقسامها وأحكامها. وذكر في
كتاب **الموجز** أن الرؤيا على أقسام ثلاثة. منها حديث النفس ، وهو أن يكون في نفسه
حديث في حال اليقظة وقد استولى ذلك على قلبه ، فاذا نام ولم يستغرقه النوم وجد في
نفسه ذلك فيكون متوهّما في حال اليقظة بعد ذلك أنه كان ذلك رؤية حقيقة. قال:
١٠ «والنوع الثاني ما يكون وسواس الشيطان يُلقِيه في قلبه في حال النوم». قال: «والثالث
هو الرؤيا الصالحة التي قال النبيّ صلى الله عليه "الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين
جزءا من النبوّة". وقال المتأوّلون في قول الله تعالى ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا﴾[1]
هو أنها الرؤيا الصالحة يُريها المؤمنَ في الدنيا او تُرَى له ، وذلك بأن يُلقي المَلَك في قلبه
ويُريه اللهُ تعالى جدّه بعض ذلك ، فيكون حقيقة ولا يُنكَر أن يكون رؤية وعلما ويخرج
١٥ النائم عن سهوه عن بعض المُدرَكات حتى يكون رائيا على الحقيقة لذلك وسامعا لما
يسمعه على الحقيقة».

فأمّا القول في الحجاب وهل يجوز أن يقال إن الله تعالى محجوب او مُحتجِب ، فكان
يذهب في ذلك الى أن الحجاب هو المنع ، وذلك هو المعنى الذي ينفي الإدراك فيسمّى
حجابا او منعا ويكون في الممنوع من الإدراك. ولا يجوز أن يقال عنده على الحقيقة إن
٢٠ الله تعالى محجوب او محتجب ، لأن الحقيقة في ذلك أن الرؤية هي الممنوع منها والرائي هو
الممنوع. فأمّا القول بأن الله تعالى حجب الممنوعين من إدراكه فصحيح. وهكذا قال في
صفة الكفّار ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[2] والمعنى أنهم يكونون ممنوعين
عن رؤيته تعالى. وتأوّل قوله تعالى ﴿أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[3] على أن ذلك حجاب

١) يونس ٦٤. ٢) المطففين ١٥. ٣) الشورى ٥١.

[٣٩ ب] للمُكلَّم لا للمُكلِّم، لأن الله تعالى عزّ أن / يكون محجوبا لأن مَن سَتَرَه الحجاب فالحجابُ أكبر منه وبُيِّن حدّه، وتعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

فأمّا القول بأنه اذا رؤي هل يُرَى في مكان؟ فإن ما ذهب اليه شيخنا أبو الحسن رحمه الله في ذلك إحالة القول بأن الله تعالى في مكان دون مكان او في كل مكان على كل وجه. فاذا سأله السائل عن ذلك أجاب بأنه لا ينكر أن يكون الرائي له في ٥ مكان والمرئيّ لا يكون في مكان أصلا. وقد بينّا أنه كان يذهب الى جواز الإشارة اليه مع إحالة القول فيه بالتمكّن في المكان، ويقول إن الإشارة لا تقتضي مكانا للمُشار اليه، وإن ما يُشار اليه وهو في مكان فلم يكن في مكان لأجل الإشارة وانما تعلّقت الإشارة به وهو في المكان، ولو لم يكن في المكان لكان حُكم تعلّق بالإشارة به كحُكمه اذا كان في مكان. وعلى هذا يُجري القول في الرؤية. ويطالب مُخالفَه بمثله في سماع كلامه ومخاطبته ١٠ أن ذلك يقتضي مكانا للمُخاطِب، لأن الاعتبار في الأمرَيْن في الشاهد على حدّ واحد.

وهذا يبيّن لك الجواب على مذهبه عن سؤال من سأل من[١] المخالفين «هل يجوز أن يُرَى في المرآة وفي الماء ونحوه؟» لأن ما حقّقنا من مذهبه في ذلك يقتضي أن لا يكون المرئيّ في مكان أصلا، لأن الرؤية إدراك للمرئيّ على ما هو به كما أن العلم تبيُّن للمعلوم على ما هو به، وليس يحصل المعلوم على تلك الصفة لأجل العلم كما ليس يحصل المُدرَك ١٥ على تلك الصفة لأجل الإدراك. فاذا كان ما يُرَى ممّا يستحيل كونه في مكان كان الإدراك له إدراكا له على ما هو به، لا أنه يصير بالإدراك او عنده في مكان. فعلى هذا حُكم القديم والمُحدَث سواء في هذا الباب.

وانما يُحدِث الله الإدراك على مجرى العادة عند حدوث معانٍ ومقابلة أشياء لا لأجل تلك المعاني ولا لأجل المقابلة. وليس بمنكر عنده أن يُحدِث الله تعالى إدراكا لِما أحدث ٢٠ إدراكه عند المقابلة بجسم صقيل مع فقد تلك المقابلة. فقد عُلِمَ أن ذلك ليس[٢] بعلّة ولا [٤٠ أ] سبب مُوجِب، بل يجري مجرى ما أجرى الله تعالى / به العادة من إنبات الزرع عند البذر والولد عند الوطء.

١) الأصل: عن. ٢) الأصل: ليست.

فأمّا القول فيما يُرَى في المرآة على أصله فإن ذلك يجب أن يكون تخييلا لا إدراكا وعلما ، لأن الإدراك لا ينفكّ من العلم بالمُدرَك والعلم تبيُّن المعلوم على ما هو عليه . ومُحال أن يكون ذلك على تلك الصفات المتضادّة المتنافية ، لأنه يُخيَّل اليه أن ما يراه طويل[1] ولا يكون طويلا ، وعريضٌ[2] ولا يكون عريضا . فبَانَ أن ذلك ليس رؤية على الحقيقة ولا ٥ إدراك بل هو نوع من التخيّل يحدث عند هذه المقابلة وعند إدراك بعض المُدرَكات من الأجزاء المُقابِلة . وقد بينّا مذهبه في رؤيا النوم وأن التخيّل لا يقتضي أن يكون المتخيَّل على حسب ما يتخيّله المُتخيِّل له .

فبَانَ على مذهبه وجه الجواب عن هذا السؤال ، وأن ذلك متى ما رُجع به الى الإدراك والرؤية الحادثة عند المقابلات من غير أن يقتضي مقابلة المرئيّ فصحيح ، وعلى ١٠ خلاف هذا الوجه فممتنع .

وكذلك الجواب اذا سأل فقال « هل يصح أن نراه ونحن ناظرون الى جهة خلاف تلك الجهة ؟ » لأنّا اذا أحَلْنا كونه في جهة على كل وجه لم ينكر أن نرى[1] الجهة ونراه ولا يكون في الجهة . وعلى أيّ وجه تصرّفت الأحوال بالرائي فإنه غير منكر أن تكون رؤيته حادثة معه ، ولا ينكر أن يَرَى في حالةٍ القديمَ والمُحدَثَ والذي في الجهة والذي ليس ١٥ في الجهة ، كما أنك ترى الجوهر والعرض معا وليس العرض في جهة وقد يكون الجوهر في جهة وحيّز ومحاذاة مخصوصة ، كذلك لا ينكر أن نرى الجهة وما فيها ونرى[3] معها ما ليس في الجهة .

وكذلك كان يقول في جواب من يسأله فيقول « [أ] اذا رأيتموه تستفيدون فيه معنى او لا ؟ » بأن الفوائد انما تحدث في الرائي لا في المرئيّ ، وهو أنه يحصل للرائي ضرورةً ٢٠ علمٌ[4] بما يراه مع أنواع من اللذّات زائدة على كل لذّة .

وكذلك كان يقول في جواب من يسأله « اذا قلتم انه يُرَى فهل يُرَى كلّه ام بعضه ؟ » إن جميع ذلك مُحال لأن ما لا كل له ولا بعض له يُرَى على ما هو به كما يُعلَم ، وكما يُرَى ما له كل على ما هو به فلا ينقلب بالرؤية كذلك ما لا كل له يُرَى ولا كل له .

١) الأصل: طويلا. ٢) الأصل: عريضا. ٣) الأصل : يرى. ٤) الأصل: عُلِمَ.

وكان يقول إن ردّ حُكم المرئيّ الى المعلوم لا من حيث أن حكم المرئيّ حكم المعلوم من كل وجه ، ولكن النافين للرؤية يسلكون في نفيها طُرُق الاعتبار بالمرئيّات / في الشاهد [٤٠ ب] وأرادوا أن يسوّوا بين المرئيَّيْن في الشاهد والغائب في الأحكام والأوصاف التي عليها المرئيّات في الشاهد ، فأراهم أن ذلك لو كان اعتبارا صحيحا لوجب مثله في المعلومات ، وكل ما فصلوا به بين المعلومَيْن في الشاهد والغائب فصل بمثله بين المرئيَّيْن. ٥ وكثيرا ما يستدلّ ابتداءً بمثل هذه الطريقة في أنه إمّا نفي او إثبات ، إجازة او إحالة ، فالإجازة ما قلنا ، والإحالة لا تخلو من هذه الوجوه التي[١] تنتقض بما ذكر في المعلوم. وكذلك كان يقلب في الرائي والعالم وسائر أوصاف المرئيّ ممّا خالف فيه الشاهد والغائب.

وكان أصله في إجازة الرؤية الاعتبار بالوجود ، وهذه طريقة مَن يُثبِت رؤية الأعراض ويجيز رؤية كل موجود. فأمّا طريقة مَن يعتبر في جواز الرؤية القيام بالنفس ١٠ فذلك يمنع من إجازة رؤية الأعراض والصفات ، لأنها لا تقوم بأنفسها.

وكان يقول إن تعلّق الرؤية والإدراك لا يخصّ أخصّ أوصاف المرئيّ ولا أعمّها ، بل سائغ أن يُرَى على أخصّها وعلى أعمّها ، كالسواد نراه[٢] موجودا وندركه[٣] سوادا ، لأنه لا يصح أن يُدرَك على أخصّ أوصافه ويستحيل أن يُدرَك على أعمّها. وأعمّ أوصاف الموجود كونه موجودا ، واذا كان كذلك فالقديم سبحانه يُدرَك موجودا. ولا ينكر أن ١٥ يُدرَك ايضا على أخصّ أوصافه ، وليس ذلك كونه قديما عنده بل كونه إلها أخصّ أوصافه ولا يمتنع عنده أن يُدرَك إلها.

[١٩] فصل في إيضاح مذاهبه في باب القَدَر والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتّصل بذلك من فروعه المبنيّة على مذاهبه وقواعدها

فأوّل ذلك أنه كان يذهب في معنى القَدَر الى أنه ذو أقسام في اللغة ووجوه. منها أن ٢٠ القدر بمعنى الخبر ، منه قوله عز وجل ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَابِرِينَ﴾[٤] أي «أخبرنا». ومنها القدر بمعنى الضيق ، كقوله عز وجل ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ / [٤١ أ]

١) الأصل: الذي. ٢) الأصل: يراه. ٣) الأصل: يدركه. ٤) الحجر ٦٠.

وَيَقْدِرُ﴾[1] أي «يُضيق»، ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾[2] أي «ضُيّق». ومنها القدر بمعنى التقدير، كقوله عز وجل ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[3] أي «جعل أقواتها على مقادير ما يصلح لأبدانهم وتقوم به أرماقُهم». والقدر ايضا بمعنى القدرة. ذكر بعض أهل اللغة أن مصدر «قَدَرَ يَقْدِرُ» قَدْرٌ، ثم يقال «قدرة» كما يقال «قعدة» و«ركعة» و«جلسة»، ٥ وهو إسم المرّة الواحدة من الفعل او إسم لنوع من الفعل او لهيئة الفاعل.

وكذلك كان يقول في معنى القضاء أنه يتصرّف على وجوه. منها الإعلام، كقوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي ٱلْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾[4] أي «أعلمناهم وأخبرناهم». والقضاء ايضا بمعنى الخلق، كقوله ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[5] أي «خلقهنّ». والقضاء ايضا بمعنى الأمر، كقوله ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا ١٠ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[6] معناه «أَمَرَ ربُّك». والقضاء بمعنى الحكم، كقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ﴾[7] أي «يحكم به». والقضاء ايضا بمعنى الأداء، كقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ﴾[8] أي «أُديَت»، وقضى فلان دَيْنه اذا أدّاه. وقضى ايضا بمعنى الفراغ من الشيء وهو قريب من معنى الأداء، منه قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾[9]. ومنه قضى فلان نَحْبَهُ اذا مات فشُبِّهَ بِمَن يفرغ من أمره.

١٥ فأَمَّا إبانة مذهبه في معنى العمل والفعل ومن يصح أن يوصف بذلك، فإنه كان يذهب الى أن الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل، ومعناه معنى المُحدِث وهو المُخرج من العدم الى الوجود. وكان يسوّي في الحقيقة بين قول القائل «خَلَقَ» و«فَعَلَ» و«أَحدث» و«أَبدع» و«أنشأ» و«اخترع» و«ذرأ» و«برأ» و«ابتدع» و«فطر». ويخصّ الله تعالى بهذه الأوصاف على الحقيقة، ويقول[10] إنها اذا أجريت على المُحدَث ٢٠ فتوسُّعٌ والحقيقة من ذلك يرجع الى معنى الاكتساب. وكان يصف المُحدَث على الحقيقة أنه مُكتسِب، ويحيل وصف الله تعالى بذلك.

ويقول إن كسب العبد فِعلُ الله تعالى ومفعولُه وخلقُه ومخلوقُه وإحداثُه ومُحدَثُه

١) الرعد ٢٦. ٢) الطلاق ٧. ٣) فصّلت ١٠. ٤) الإسراء ٤. ٥) فصّلت ١٢.
٦) الإسراء ٢٣. ٧) غافر ٢٠. ٨) الجمعة ١٠. ٩) الأحزاب ٣٧. ١٠) الأصل: يقال.

[٤١ ب] وكسبُ العبد ومكتسَبُه، وإن ذلك وصفان يرجعان / الى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم وبالآخر[١] المُحدَث، فما للمُحدَث من ذلك لا يصلح للقديم وما للقديم من ذلك لا يصلح للمُحدَث. وكان يُجري ذلك مجرى خلقه للحركة في أنه عين الحركة فيتّصف الله تعالى منها بوصف الخلق ويتّصف المُحدَث منها بوصف التحرّك، فتكون حركةً للمُحدَث خلقا لله تعالى ولا يصلح أن تكون حركةً لله تعالى وخلقا للمُحدَث. ٥

وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه [الى] أنه هو ما وقع بقدرة مُحدَثة. وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك. وكان يقول إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة مُحدَثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع فيكون وقوعُه من الله عز وجل بقدرته القديمة إحداثا ووقوعه من المُحدَث بقدرته المُحدَثة اكتسابا. ١٠

وكان لا يمتنع من إطلاق القول بمقدور بين قادرَيْن أحدهما خالقُه والآخر مُكتسِبه، وكان يمنع إطلاق القول بفعل بين فاعلَيْن حقيقةً كما يمنع ايضا من إحداث بين مُحدِثَيْن. فأمّا القول بإحسان بين مُحْسِنَيْن وتفضُّل بين متفضّلَيْن وعدل بين عادلَيْن وصواب بين مُصِيبَيْن وحقّ بين مُحِقَّيْن وحكمة بين حكمَيْن[٢] على الوجه الذي حكينا عنه في قوله مقدور بين قادرَيْن. ١٥

فأَمّا المعلوم والمسموع والمرئيّ والمذكور والمُراد كل ذلك واجب اذا كان منسوبا الى المُحدَث أن يكون منسوبا الى الله عز وجل أوّلا. ثم إنه يكون معلوما لله عز وجل بعلم أزليّ وللمُحدَث بعلم حادث، غير أنهما يتّفقان في وجه تعلُّق العلمَيْن بمعلومهما من حيث تعلّق العلمَيْن. وكان يفرّق بين هذا التعلّق وبين تعلّق المقدور بالقدرة، ويقول إن تعلّق القدرة يختلف دون تعلّق العلم والسمع والبصر والذكر والخبر، لأن تعلّقها مختصّ بأن ٢٠ يحصل المقدور بها على صفة فيحصل بقدرة الله على صفة الحدوث وبقدرة المُحدَث على صفة الاكتساب. وكان يفرّق بينهما ايضا بأن العلم لا يختصّ معلوما والقدرة تختصّ مقدورا، فوجب أن لها من الحُكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلّق كما لم يكن لها التساوي في تعميم النوع والجنس.

١) الأصل: والآخر. ٢) كذا، ولعله: حكيمين.

وكان يقول إن تعلّق الأمر / والنهي بالمُكتسِب في كسبه من حيث ما يتّصف به [٤٢ أ] المأمور المُكتسِب لا من حيث الحدوث والخلق.

وكان يمنع قول من يقول في ذلك إنه خَلْقٌ من جهة كَسْبٌ من جهة، وإنه مأمور به من جهة غير مأمور به من جهة. وكان يُنكر على النجّارية هذه العبارة اذا استعملوها في ٥ ذلك على الحقيقة، ويقول إن شيئا من الأعراض لا يصح أن يوصف بالجهات على الحقيقة، وإن جهات الجوهر هي الأجزاء المحيطة به، ولا تكون الجهة عنده على الحقيقة الاّ للجوهر من حيث يصح عليه الاتّصال والمماسّة، وإن الأعراض جملة ممتنعة من ذلك من حيث يمتنع وصفها بالاتّصال والمماسّة. وربّما عبّر عن هذا المعنى بدل قولهم بالجهة بالصفة والوصف. وليس يريد بذلك ايضا أن معنى يقوم بالعَرَض، بل ليس يمتنع على ١٠ أصله أن يكون الموصوف موصوفا بصفة في غيره، وكذلك المذكور والمُخبَر. وكان يختار لفظ الصفة في العبارات عن أمثال هذا المعنى دون الحال والجهة. وكان يقول إن من أصحابنا من يقول إن جهة الكسب قدرته، ذكر ذلك في كتاب **النوادر** في باب المعلوم والمجهول.

وكان يقول إن ما استحقّ هذه العين المُكتسَبة من وصف الاكتساب فلأجل تعلّق ١٥ القدرة المُحدَثة بها. واختلف جوابه في أن العين المُكتسَبة صارت مُكتسَبة بتعلّق القدرة المُحدَثة فقط ام باقتران أوصاف أخر اليها. فدَار أكثر كلامه على أن التأثير في ذلك للقدرة المُحدَثة. وربّما قال إنه لا بدّ معها من إرادة المُكتسِب وعِلمه، لأنه كان يأبى في جُلّ كتبه القول بإجازة إضافة الاكتساب الى الساهي ويمنع قول من يجيز أن يفعل الساهي من المعتزلة وأصحابنا.

٢٠ وكذلك اختلف جوابه في خلوّها عن العلم في اكتساب الفعل المُحكَم بها. فقال في بعض كتبه إن ذلك سائغ، ولو وُجدت القدرة على الفعل المُحكَم مع عدم العلم من القادر عليه لم يُنكَر ووُجد فعلُه مُحكَمًا. وهو ما ذكره في كتاب **اللمع** في قوله: «ولو وُجدت قدرة الحياكة مع عدم الإحسان لها لوُجدت مع قدرتها لا محالة». وذكر في **النقض على أصول الجبّائي** أن ذلك مُحال، فإنه اذا / كان مُكتسِبا لفعل مُحكَم فلا بدّ [٤٢ ب] ٢٥ أن يكون عالما به قادرا عليه. وهذا هو الأَوْلى والأثبت في النظر والأشبه بأصوله وقواعده،

لأن أكثر ما يجري عليه كلامه في إثبات البارئ تعالى عالما بالاستدلال عليه بأفعاله المُحكَمة ، وأن ذلك يتعذّر في الشاهد الاّ من العالِم . وفي استطراق هذه الطريقة في إثبات البارئ تعالى عالما ما يوجب إحالة ذلك .

وكان يأبى قول من ذهب من النجّارية الى أن القدرة موجِبة للكسب او الإرادة مُوجِبة للمراد . وكان يعبّر عن مثل هذا المعنى بأن يقول إن القدرة مُحال وجودُها الاّ مع ٥ وجود الكسب .

ويأبى ايضا أن يقول إن الكسب يُوجَد بالقدرة المُحدَثة او يَحدث بها ويعبّر عن ذلك بعبارة الوقوع ، ويقول إنه يقع بالقدرة المُحدَثة كسبا ويقع بالقدرة القديمة خلقا .

وكان يذهب الى أن الكسب بجميع صفاته الراجعة الى نفسه ممّا يتعلّق بالحدوث حَدَثَ بمن أحدثه كذلك وهو الله تعالى . وكان من أصله فيما سوى الكسب ايضا من ١٠ أعيان الحوادث أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها الاّ بمُحدِثها ،وذلك لِمَا يذهب اليه في قوله إن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن ، وإن جميع هذه الأوصاف يتعلّق بمُحدِث العين عليها كما يتعلّق [به] وصفُها بالوجود والحدوث .

واعلم أنه يجري في كلامه كثيرا أن الكفر قبيح والكافر لا يعلمه قبيحا ، ولا بدّ من ١٥ جاعل جَعَلَه قبيحا ، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الكافر الذي لا يعلمه قبيحا . وتحقيق هذا الكلام أن هذا إلزام على مذهب الخصم في قولهم إن الكفر قبيح لا لمعنى وإن كونه قبيحا ممّا يرجع الى نفسه لا الى معنى ، وكل ما جرى عنده هذا المجرى من الأوصاف فإنه يقتضي جاعلا جَعَلَه عليه . فكأنه يقول : « لو كان كونه قبيحا كما زعمتم أن ذلك يرجع الى نفسه لا الى معنى لوجب أن يكون له جاعلٌ جعله كذلك » . فأمّا على أصله في ٢٠ أن القبيح انما كان قبيحا منّا لتعلّق نهي الله تعالى عنه به ونَهْيُه كلامُه وكلامُه غير مخلوق ، فيجب أن يكون جاريا مجرى كونه معلوما في باب أنه يتعلّق / بعلم ليس بفِعل فلا يصح [٤٣ أ] أن يكون معلوما بفاعل ، لمّا كان كونه معلوما يرجع فيه الى تعلّق عِلم قديم به ، وما يقتضي وصف المعلوم من الحدث يقتضي حدث العلم به ، فاذا كان العلم به غير مُحدَث لم يجز أن يقال إنه معلوم بمُحدِثه . كذلك اذا كان قبيحا لتعلّق نهي الله تعالى به ، ٢٥

وجرى كونه قبيحا مجرى كونه منهيّا عنه، ولم يجز أن يكون النهي عنه مُحدَثا، فكذلك لا يجوز أن يقال إنه وُجد قبيحا بمُحدِثه او هو قبيح بِمَن جعله كذلك. وهذا الفصل ممّا حقّقناه على مذهبه وقاعدته وأصله، فاقتضى أن يكون الأمر في ذلك على ما حكيناه وأن يُحمَل المُطلَق من كلامه على مثل هذا التفسير في المعنى لئلاّ يؤدّي الى تناقض ٥ أصوله.

وعلى حسب ما ذكرناه من أصله في معنى القبيح منّا يُساق الكلام في معنى الحَسَن، وهو أنه يجري وصفنا لكسبنا بأنه حسن منّا مجرى وصفنا له [بأنه] مأمور لله تعالى به. فلا يصح على ذلك أن يقال إنه حسن بأن جعله حسنا، بل لا يصح أن يقال إنه حسن بجاعل جعله حسنا كما لا يجوز أن يقال إنه مأمور به بجاعل جعله مأمورا به، لأن تحقيق ١٠ ذلك يرجع الى جعل الأمر به والأمر به ليس بمجعول أصلا.

فأمّا الذي يذكره من أوصاف الإيمان بأنه وقع مُرمِضا مُتعِبا لا بقصد المؤمن فلا بدّ له من جاعل جعله عليه، فإنّا لا نأبى أن كونه متعبا يتعلّق بجاعل وهو الذي جعله متعبا على معنى أنه جعل التعب مقرونا به، والتعب يصح أن يكون مجعولا. فأمّا كون هذه الأعراض دلالة على الله تعالى فذلك ممّا يرجع الى أعيانها، ولا بدّ أن يكون مجعولا[1] ١٥ دلالة ولا بدّ أن يكون الجاعل لها عالما بها أنها دلالة، إذ لا يصح أن يدلّ على الشيء ويضع الدلالة عليها مَن لا يعلمها دلالة عليه ولا يعلم المدلول أصلا. فهذا كلام متّسق على أصله في هذا الباب وعلى أصول أكثر المخالفين الذاهبين الى تحقيق وصف العدم بأنه أعيان وجواهر وأعراض.

وكان يُجري[2] كون الحادث شيئا في باب أنه متعلّق بِمَن جعله شيئا مجرى كونه ٢٠ حادثا. وكذلك كونه عرضا وجوهرا وسائر أوصافه الخاصّة والعامّة / ممّا يرجع الى ذاته [٤٣ ب] ويتعلّق به.

وكان اذا سُئل فقيل له «اذا كان لا جاعل للعين على ما هي عليه الاّ مَن أحدثها كذلك فقُلْ ايضا إنه لا قادر عليها الاّ من يجعلها كذلك» أجاب بأنه «إن أردتم أنه لا

١) كذا. والصواب: أن تكون مجعولة. ٢) ك: لا يجري.

قادر على إيجادها كذلك الاّ الله عز وجل فهو كذلك وهو الذي أبدع العين على ذلك ، وإن أردتم أنه لا قادر على اكتسابها الاّ مَن جعلها كذلك فمُحال من قِبَل أن الوصف بالاكتساب يمتنع عليه بكل وجه». وشبّه ذلك بالإيجاد والتحرّك في أن المختصّ بالإيجاد لحركة الضرورة غير المتحرّك بها والمتحرّك بها غير المُوجِد لها ، وليس اذا كان المتحرّك بها غير مُوجِد لها خرج من أن يكون متحرّكا بها. وكذلك صفة الاكتساب ليس اذا خرج ٥ المُوجِد لها من أن يتّصف باكتسابها وخرج المُكتسِب لها من أن يتّصف بإيجادها خرج من أن يتّصف باكتسابها.

واعلم أنه كان يذهب الى أن وصف الفعل بأنه جور او ظلم ليس يجري مجرى وصفنا له بأنه قبيح على إطلاق اللغة ، لأن معنى الجور في اللغة هو الزوال عن الرسم المسنون والحدّ المرسوم ، وسواء كان الزائل مُكلَّفا او غير مُكلَّف. وكان يحمل قولهم «جار السهم ١٠ عن الهدف» اذا زال عنه على الحقيقة ويُسمّي زواله عن الهدف جورا على الحقيقة ، وإن لم يكن فِعل مُكلَّفٍ ولا المتّصف به منهيّا عنه. ويقول إن الدلالة لم تُوجِب نقل ذلك عن الحقيقة الى المجاز ، وإن مجراه مجرى وصفنا له بالتحرّك والزوال ، وكما أن السهم زائل عن الهدف حقيقة وإن لم يفعل زوالا كذلك فهو جائر عنه على الحقيقة وإن لم يفعل جورا.

وعلى ذلك ايضا يحمل معنى الظلم ، ويقول إن معاني هذه الأوصاف والأسماء جملة ١٥ تُدرَك لغةً والمرجع في طلب معانيها اليها لا الى غيرها. ووجدنا أهل اللغة انما يسمّون الفعل ظلما اذا كان الظالم به متعدّيا حدّا ومتجاوزا رسما ، من غير اختصاص في ذلك التعدّي بفعل فَعَلَه. ولذلك قالوا «ظَلَمَت السماء» و«ظَلَمَ الوادي» وإن لم يفعل ظلما ، كما تحرّكت وانتقلت وتلوّنت وتغيّرت وإن لم تفعل تغيّرا ولا لونا ولا / حركة. [٤٤ أ]

وكان يقول في معنى العدل والإنصاف مثل ذلك إنه يُدرَك لغةً وهو أن معنى العدل ٢٠ الاعتدال والاستواء في كل شيء وهو أن لا يكون فيه غلوّ ولا تقصير ، ثم لا يختصّ في الإنصاف بذلك أن يكون فَعَلَه او لم يفعله.

وكان يقول إن وصفنا لبعض الأكساب[1] بأنه قبيح منّا ولبعضها بأنه حسن منّا انما

١) الأصل : الاكتساب.

يُستحقّ ذلك فيها اذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه. وكذلك يجري مجراه في وصفنا له بأنه طاعة ومعصية في باب أنه انما يجري عليه ذلك لأجل الأمر والنهي. فأمّا وصف الفعل بأنه صواب وحكمة فقد يكون على معنى موافقة الأمر وعلى معنى إصابة المراد، والحكمة يكون بمعنى العلم وبمعنى أنه فعلٌ مُحكَم وبمعنى أنه فعلٌ حسن صواب. وقد بينّا ٥ فيما قبل معنى الحقّ والباطل اذا أُجري على أكسابنا[1] وعلى غيرها. وكان يُجري وصفنا للفعل بأنه خير او شرّ مجرى الوصف له بأنه نفع او ضرّ او يتعلّق به نفع او ضرّ.

وكان يقول إن الشيء من الشيء على وجوه، أحدها أن يكون بمعنى أنه جُزؤه، كقولك «الواحد من العشرة» و«اليد من الانسان» و«الثمرة من الشجرة». وقد يكون الشيء منه على معنى أنه أحدثه، كما قال عز وجل ﴿جَمِيعًا مِنْهُ﴾[2] أي «إحداثا». وقد ١٠ يقال ايضا الشيء منه على معنى أنه دعا اليه وحثّ عليه ورغّب فيه وأعان عليه، كقولك «هذا أراه من فلان» على معنى أنه هو الذي حثّ عليه ودعا اليه. وعلى هذا كان يقسّم سؤال السائل اذا قال «هل تقولون إن الشرّ من الله تعالى؟» فيقول: «إن أردتم أنه منه خلقا وإحداثا على معنى أنه خَلَقَه شرّا لغيره وصار الغيرُ به شريرا فنَعَمْ، كما يجعل الضرر ضررا لغيره ويكون غيرُه المضرور به فيكون هو الضارّ به والمُضِرّ، كما قال المسلمون «لنا ١٥ ربٌّ يضرّ وينفع». وإن أردتم معنى الأمر به والدعاء اليه فلا». وكذلك القول في الخير والإيمان وشكر النعمة إنه من الله تعالى على هذَيْن الوجهَيْن بأنه أمر به وأحدثه وأعان فيه.

فأمّا القول بأن الشيء له فقد يكون بمعنى أنه صفته، كما يقال «له علمٌ» و«علمُه». وقد يكون / على معنى أنه مِلكه، كما يقال «الخلق له» و«السموات والأرضون له». [٤٤ ب] ٢٠ وقد يكون على وجه لا يليق به، كما تقول «الحركة للمتحرّك» و«الكفر للكافر» على معنى أنه قائم به وهو المتحرّك والكافر به لا الذي أحدثه وجعله، وكما تقول «الولد للوالد» و«الزوجة للزوج» لا على معنى الفعل والمِلك والقيام به. على هذا اذا قيل في كسبنا «هل تقولون إنه لله تعالى؟» يقسّم الى هذه المعاني فيُفسد منها الفاسد ويصحّح

١) الأصل: اكتسابنا. ٢) الجاثية ١٣.

الصحيح. وكذلك اذا كان السؤال عنه بلفظ أخصّ، وهو أن يقال في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر والقبيح والحسن «أتُطلقون أنه لله تعالى؟» ويُجري القول في تقسيم ذلك على هذا الحدّ.

وكان اذا قيل له «أتقول إن الله تعالى فَعَلَ الكفر والباطل والقبيح والسفه؟» أجاب عن ذلك مُقيِّدا بـ«إنّي أقول: خلق الله عز وجل ذلك قبيحا من غيره كُفرا لغيره على ٥ الوجه الذي يكون غيرُه الكافر والظالم والجائر المذموم المُعاقَب المنهيّ المزجور». وكان يقول إن تقييد ذلك يرفع ما يُوهِم أطلاقُه من الخطأ، على حسب ما كان يُقيِّد جوابه عن مثل ذلك اذا سُئل في الإرادة وقيل له «أتقول إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي والشرّ والباطل؟» بـ«إنّا لا نقول ذلك مطلقا بل نقول: أراده أن يكون على ما علم أنه يكون عليه، فكما علم أنه يكون كفرا قبيحا وشرّا وباطلا وغيرُهُ به مذموما وعنه مزجورا وعليه ١٠ مُعاقبا وكذلك أراد أن يكون على ما علم أنه يكون». وكان من أصله تقييد أمثال هذه الألفاظ التي يُوهِم إطلاقُها الخطأ، لرفع الشناعة وإبانة الحقّ والإيضاح عن الغرض المقصود مع إزالة اللبس والإشكال.

وبمثله كان يجيب عن سؤالهم اذا قيل له «اذا كان الكفر قضاء الله تعالى وقدره فهل تقولون إنّا نرضى بقضاء الله تعالى وقدره؟ فإن قلتم نَعَمْ لزمكم الرضا بالكفر، وإن أبيتم ١٥ منعتم ما أُجمع على إطلاقه» فيقول «إنّا نقسّم الكلام ونقول: إن أردتم أنّا نرضى بأن قضى الله الكفر على معنى أنه خلقه كفرا لغيره قبيحا منه فلا نأبى ذلك بل هو الواجب. وليس اذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نُطلِق بلفظ الكفر، اذ قد يصح أن يُطلَق شيء بلفظ ويُمنَع من لفظ اذا كان في / إطلاقه إيهامٌ للخطأ. ومثال ذلك أنّا نقول إن [٤٥ أ] الأعراض دلالات على الله تعالى ثم نقول للحركة منها أنها بطلت وتلاشت، ولا نقول إن ٢٠ دلالة الله تعالى بطلت وحجّته زالت بلفظ الحجّة ونقول بلفظ الحركة، لأن إطلاق ذلك بلفظ الحركة لا يُوهم الخطأ وبلفظ الحجّة يُوهمه».

وكان يذهب الى أن القضاء اذا كان بمعنى الخلق وهو عين المقضيّ كما أن عين الخلق هو المخلوق، واذا كان القضاء بمعنى الإعلام والحُكم والأمر فإنه غير المقضيّ، والرضا به رضا بهذه المعاني المتعلّقة به لا بعين المقضيّ. ٢٥

وكذلك يقول في القَدَر إنه اذا كان بمعنى التقدير فيرجع الى عين المُقدَّر ، وذلك أنه كما قال إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق والقضاء اذا كان بمعنى الخلق فهو عين المقضيّ والتقدير هو عين المُقدَّر اذا كان يرجع الى معنى فِعل الشيء مُقدَّرا . واذا كان بمعنى الخبر والتضييق فإنه غير المُقدَّر . وعلى حسب ذلك يحصل التقسيم في السؤال ٥ وإجازة الجائز منه وإبطال الباطل .

وكان يقول إن الثواب والعقاب المتعلّقَيْن على الأكساب[1] خيرها وشرّها وإيمانها وكفرها ممّا تعلّق[2] بها خبرا لا عقلا . وكان يقول إنهما غير واجبَيْن من جهة العقول بل انما قلنا إنه يُعاقَب مَن مات على الكفر لا محالة عقابا دائما مُؤبَّدا خبرا مقرونا بالإجماع المضطرّ الى عمومه ، ومن مات على الإيمان مُجتنِبا للكبائر فإنه يُثاب ثوابا دائما لا محالة ايضا من ١٠ جهة الخبر . وقد قامت الدلالة على أن الكذب في خبره مُحال فآمنّا خلافه وقطعنا بكونهما على الوجه الذي تعلّق بهما الخبر .

وكان يقول إن العفو عن الكفّار في العقول جائز ، وترك إثابة المؤمنين في الآخرة بالثواب جائز من جهة العقل ، وإنه لا يجوز أن يُستحقّ على الله تعالى شيءٌ بوجه من جهة العقل ، ولا يصح أن يقال إن شيئا مّا يجب عليه فعلُه او يجب عليه تركُه . وكان ١٥ يقول إن الواجب لا بدّ له من مُوجِب والمُوجِب فوق مَن يُوجَب عليه ، وليس فوقه أحد فيصح أن يجب عليه شيء . وكان يُسوّي بين أن يقال « يجب / عليه فعل كذا » وبين أن [٤٥ب] يقال « إنه مأمور بكذا » ، فكما لا يصح أن يقال إنه مأمور بفعل كذا كذلك لا يصح أن يقال إنه يجب عليه فعل كذا .

وكان يقول إن عقاب الكافرين من الله تعالى عدل وثواب المؤمنين من الله فضل ، ٢٠ وللعادل أن لا يفعل عدله كما للمتفضّل أن لا يفعل فضله ، فلا يكون بترك ذلك جائرا ولا سفيها ولا بخيلا . وكان يقول إن الإيمان والكفر أمارتان للثواب والعقاب وليسا بعلّتَيْن مُوجبتَيْن لهما . وربّما اعتلّ في ذلك بأنهما لو كانا موجبَيْن للثواب والعقاب وكانا علّة لهما لم يجز أن يتأخّر عنهما معلولُهما من الثواب والعقاب ، لأن العلّة لا يجوز أن تتقدّم المعلول ولا

١) الأصل : الاكتساب . ٢) الأصل : تعلقا .

أن تتأخّر عنه ، كالعلم الذي هو علّة في كون العالِم عالما لا يصح أن يوجد العلم ولا يكون العالِم به عالما كما لا يصح أن يُعدَم ويكون العالِم عالما.

وكان يقول إن الله تعالى أن يبتدئ بالآلام مَن شاء من غير أن يكون على ذلك منه عِوَضٌ او ثوابٌ او لأحد فيه اعتبارٌ ، وإن له أن يبتدئ بالمنافع واللذّات لا عقيب طاعات ولا جَزَاءً للعبادات ، كما له أن يبتدئ بالآلام لا عقيب معاصٍ وكفر ولا لأجل ٥ أعواض متعقّبة. وسنزيد في هذا الفصل في باب التعديل والتجوير ما يوضح مذاهبه وقواعده إن شاء الله تعالى.

وكان يقول إن الأعراض على ضربَيْن ، منها ما يصح أن يُكتسب ومنها ما لا يصح أن يُكتسب ، وإن الذي يصح أن يُكتسب هو الذي يصح أن يقدر عليه المُحدَث والذي لا يصح أن يُكتسب هو الذي يمتنع أن يكون مقدورا له. وكان يقول إن ما يصح أن ١٠ يكون مقدورا له مُكتسَبا فلا يصح أن يخلو من القدرة عليه الاّ بترك او عجز. فأمّا حالة التارك فمعقولة ، وهي التي اذا كان عليها القادر منّا يكون مختارا لِمَاهو فيه ، ولو أراد التحوّل عنها لقدر على ذلك. وكذلك حالة العاجز معقولة يُحِسّها العاجزُ من نفسه حتى يفرّق بين حاله عاجزا وبين حاله قادرا ، ويجد الفرق بين ذلك في نفسه وجدانا ضروريا.

وكان يحيل تعلّق القدرة المُحدَثة بالألوان والطعوم والأراييح ، ويجيز أن يُكتسب ١٥ بعض العلوم والإرادات ، ويمتنع أن تُكتسب / القدرة بوجه وكذلك الحياة. [٤٦أ]

وكان يفرّق كثيرا بين الكسب وبين ما ليس بكسب ، لأن الكسب هو الواقع بالقدرة المُحدَثة. وحالة المُكتسِب فيه أنه لو أراد الخروج منه الى ضدّه لم يمتنع ذلك عليه ، كحالة أحدنا في قيامه وقعوده وذهابه يمينا وشمالا. وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمرتعد ، وهو أن يكون بحالة لو أراد الانفكاك منها لم يقع مراده بحسب إرادته. ٢٠ وذلك كالمُقعَد والقاعد وكحركات العروق الباطنة وحركات ظاهر الجسد ، في أن حركات الظاهر مُكتسَبة تقع بحسب القُدَر والإرادات والاختيار لها دون حركات الباطن ، فإنها تقع لا على حسب القصد ولا تنقطع عند اختيار الانقطاع ولا تتغيّر بحسب تغيّر الإرادة لها. وكل ما جرى هذا المجرى فليس بكسب ، وما جرى المجرى الأوّل

ISBN 2-7214-5491-3

●

التوزيع : **المكتبة الشرقية**، ساحة النجمة، ص.ب. ١٩٨٦، بيروت، لبنان

فكسب. وكل ما صح أن يجري المجرى الأوّل وهو الذي يصح أن يُكتسب جنسه، وإن كان في الوقت ضرورة لم يتّصف به.

وكان يحيل أن يوصف المُحدَث بالقدرة على اختراع العين من العدم الى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك، وكما يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على أن يُقدِره على ذلك او بالعجز عن أن يُقدِره على ذلك. وكذلك كان يقول إنه يستحيل أن يوصف بالعجز عَمّا[1] لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه من الألوان والطعوم.

وكان يبني الكلام في ذلك على أن كل ما يستحيل أن يوصف بالقدرة عليه يستحيل أن يوصف بالعجز عنه، وأن هذَيْن الوصفَيْن انما يتعاقبان على الحيّ بعد صحّة كون الشيء في نفسه مقدورا عليه او معجوزا عنه للمتصّف بذلك. وعلى ذلك كان يحيل وصف الأعراض بأنها عاجزة او جاهلة او ساكتة، خلافا للنجّار في إجازته وصف الأعراض بذلك. وكان يقول إن العاجز لا يكون عاجزا الاّ بعجز كما لا يكون القادر قادرا الاّ بقدرة، ولا يفترق في ذلك عنده حُكم عاجز وقادر. ويحيل قول النجّار بأن الإنسان عاجز عن الخلق لعينه، ويقول: «كما أنه يستحيل أن يقال إن الله تعالى عاجز عن الاكتساب لعينه كذلك يستحيل أن يوصف المُحدَث / بأنه عاجز عن الخلق [٤٦ ب] لعينه، لأن استحالة الكسب عليه كاستحالة الخلق على الإنسان».

وكان يقول إن ما يقدر الإنسان على اكتسابه فالله تعالى عليه أقدرُ على الوجه الذي هو صفته لا على أن يكتسبه، كما أن ما يتحرّك به المتحرّك ضرورة فالله تعالى قادر عليه لا على أن يتحرّك به ولكن على معنى أن يُحدِثه. وكان يقول إن مَن لم يصف الله تعالى بالقدرة على اكتساب العبد فقد عجّزه، لأجل أن عين الكسب في نفسه مقدور وكون البارئ تعالى قادرا واجبٌ فلزم أن يتعدّى وصفُه بأنه قادر الى كل ما يصح أن يكون مقدورا، كما يلزم تعدِّي وصفه بالعالِم الى كل معلوم وإن مَن أثبت معلوما لم يُثبته عالِمًا به فقَدْ جهّله.

وكان يقول إن الكسب يوصف أنه كسبٌ لا ضدّ له كما أن الفعل يوصف أنه فعلٌ لا

١) الأصل: عن ما.

ضدّ له ، وإن التضادّ يقع في نوع المُكتسَب بالوصف الأخصّ كما يقع في الفعل بالوصف الأخصّ لا بوصف أنه فعلٌ.

وكان يقول إنه لا يستحيل أن يكون المُحدَث في أوّل حال حدوثه قادرا مُكتسِبا ، وإنه يستحيل أن يخلو في جميع الأحوال من القدرة وعقائبها ومن أن يكون متّصفا بصفة الكسب او بالعجز اذا كان حيّا. ٥

وكان يحيل أن يكتسب المُكتسِب فِعل غيره او يكتسب في غيره. وكان يقول إن الله تعالى يفعل في غيره ولا يصح أن يفعل في نفسه ، والمُكتسِب لا يصح أن يكتسب الاّ في نفسه.

ويحيل كسبا بين مكتسبَيْن وفعلا بين فاعلَيْن وإحداثا بين مُحدِثَيْن. ويفرق بين ذلك وبين جواز مقدور بين قادرَيْن أحدهما يخلقه والآخر يكتسبه بفروق ، وقد ذكرنا بعضها ١٠ فيما تقدّم.

وكان يقول إن الله تعالى أنعم على المؤمنين بالإيمان وخذل الكافر بالكفر. وعلى ذلك يقول إن إنعامه تفضُّل وخذلانه عدل وإن التفضّل لا يكون تركُه بخلا ولا جورا ، وإن حقيقة التفضّل ما للفاعل أن يتفضّل به وأن يتركه وإن البخل مَنْع الواجب المُستحَقّ ولا يُستحقّ على الله تعالى شيءٌ. ١٥

وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى أضرَّ بالكافرين ونفع المؤمنين ، وأن الله تعالى أضرُّ بهم من إبليس وأنفعُ للمؤمنين من نبيّهم صلى الله عليه لأنه هو الخالق لنفعهم وضرّهم والرسول صلى الله عليه وسلم والشيطان داعيان مُزَيِّنان ولا يصح / أن يوصفا بالخلق للنفع [٤٧ أ] والضرر. وكان لا يأبى أن يقال إن الرسول صلى الله عليه نفع المؤمنين بأن دعاهم الى الإيمان وإبليس أضرَّ بالكافرين بأن دعاهم الى الكفر ، على معنى حدوث النفع والضرر ٢٠ عند دعائهم. وعلى هذا يحمل معنى قول القائل إن إبليس أضلّ الكافرين وإن محمدا صلى الله عليه هدى المؤمنين ، وذلك يرجع عنده الى الدعوتَيْن المتعلّقتَيْن بالطاعة والمعصية.

وربّما جرى في كلامه أن الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان ، ويتأوّل على ذلك

قوله عز وجل ﴿وأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[١] على معنى «أنّا بينّا لهم»، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٢] وقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٣] على معنى الدعاء والبيان.

وأكثر ما يجري في كلامه أن الدعاء من الرسول صلى الله عليه الى الإيمان انما يكون ٥ هداية لمن يقبله، وكذلك الدعاء من إبليس الى الكفر والضلال يكون إضلالا لمن يقبله، لأنه لا يقال إن إبليس أضلّ الأنبياء والمؤمنين أجمع وإن كان دعا الكل الى ضلاله وكفره. وكان يُلزِم المعتزلة على ذلك فيقول: «اذا جاز أن يقال إن الله تعالى هدى الكافرين فلَمْ يهتدوا فلِمَ لا يجوز أن يقال: عصمهم فلَمْ يعتصموا ووفّقهم فلم يُطيعوا وأصلحهم فلم يصلحوا»؟ وكثيرا ما يحتجّ بقوله تعالى ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾[٤] على ١٠ أن من لم يهتد بهدايته لا يقال إنه قد هداه.

فأمّا القول في معنى هدايته للمؤمنين بأن خَلَقَ في قلوبهم الإيمان بالله عز وجل والمعرفة به. وتلك الهداية هي التي ذكر الله تعالى في قوله ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾[٥]. وكذلك الإضلال الذي ذكره هاهنا هو خلق الضلال في قلوب الضالّين من الجهل بالله تعالى والكفر لنِعَمه والإنكار لآلائه، ولذلك قَرَنَها بالقلب ١٥ والصدر.

وكان ينكر تأويل المعتزلة في قوله ﴿اهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ في أن ذلك هداية الى الجنّة والثواب، ويقول إن الهداية هاهنا هي الهداية الى الدين، والدين هو الطريق الى الجنّة. وهكذا تأوّله المتأوّلة من الصحابة والتابعين، وقالوا إن معنى ذلك «طريق الذين أنعمتَ عليهم من النبيّين والصدّيقين / في الدين». وكان لا يأبى ايضا أن يكون [٤٧ ب] ٢٠ هداية الى الثواب، والضلال ايضا ضلالا بالعذاب، كما قال ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾[٦] أي في هلاك وعذاب. ولكنه لا يقتصر بالضلال والهداية على هذَيْن الوجهَيْن بل كان يقول إنه قد يكون على هذا الوجه وعلى غيره، وإن الأصل هو الهداية

١) فصّلت ١٧. ٢) الرعد ٧. ٣) الشورى ٥٢. ٤) الإسراء ٩٧.
٥) الإنعام ١٢٥. ٦) القمر ٤٧.

الى الدين والإضلال عن الدين. فأمّا الثواب والعقاب ففرعان لذلك. ويحتمل الكلام فيه أن يكون على طريق التعلّق الذي بينهما، فيُسمَّى أحدهما باسم صاحبه. على أنّا إن حملناهما على الحقيقة ايضا وقلنا إن ذلك على الوجهين جميعا، لم يسقط موضع الخلاف في أنه يُضلّ عن الدين بأن يخلق الضلال عن الدين والزوال عن القصد والجَور عن سُبُل[1] الحقّ للجائرين به والضالّين عنه. ٥

وكان اذا قيل له «اذا قلتَ إن الله تعالى أضلّ الضالّين عن الدين بأن خلق ضلالهم فقُلْ ايضا إنه أفسد الفاسدين بأن خلق فسادهم» أجاب عن ذلك بـ«أنّي لم أقُل إنه يُضِلّ عن الدين على معنى أنه يخلق الضلال عن الدين قياسا، وانما قلتُه توقيفا وأطلقتُه سمعا وخبرا، وحملتُ معناه على الوجه الذي دلّت عليه دلائل العقول أن الله تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات والمُحدِث لجميع المُحدَثات خيرها وشرّها طاعتها ومعصيتها. ١٠ ولمّا لم يَرِد الخبر بأنه أفسدهم ولا وُجد من الأمّة في ذلك إطلاق لم يصح العبارة بذلك عنه، وإن كان المعنى صحيحا».

وكان يفرق بين الضلال[2] والتضليل، ويقول إنه لا يسوغ في اللغة أن الله تعالى أضلّ على معنى أنه سمّى الضالّ ضالاّ وحكم بذلك. ويقول إنه اذا قيل «ضلّل زيد عَمْرا» فمعناه أنه نسبه الى الضلال، وكذلك يقال «كفّره» اذا نسبه الى الكفر. فأمّا اذا خلق ١٥ الضلالة فيقال إنه أضلّ. ولا يقال قياسا على ذلك إنه أكفر لشيئَيْن، أحدهما أن أسماءه لا تُوخَذ قياسا، والثاني أن أصل اللغة لا يصح أن يُوضَع قياسا. وعلى ذلك كان يحمل جميع ما في القرآن من أمثال معنى الإضلال على ذلك. وكان يقول: «إنّا لا ننكر أن يقال «أضللتُ فلانا» على معنى «وجدتُه ضالاّ»، كما يقال «أبخلتُه» على معنى «وجدتُه بخيلا»». وكان يقول في تأويل قوله عز وجل ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[3] على ٢٠ قول مَن حَمَلَه على مثال ذلك: «إنّا لا نأبي هذا المعنى، ولكن ذلك ممّا لا ينفي ما قلنا إنه أضلّه بأن خلق الضلال / فيه. وهذا موضع الخلاف، وقد وجدنا في اللغة لفظة [٤٨ أ] «أَفْعَلَ» مُستَعملة على معانٍ مختلفة، فليس الاقتصار على بعضها بأَوْلى من بعض».

١) ك: تبين. ٢) لعله: الإضلال. ٣) الجاثية ٢٣.

وكان يذهب في جملة هذه التسميات والأوصاف، اذا أُجريت على المُحدَث من اكتسابه وأحواله على اللغة، واذا أُجريت على القديم فعلى التوقيف. وهذا يكشف لك عن جملة أصوله في هذا الباب ممّا طريقه التسمية والوصف. وكان يقول إن أصل اللغة توقيف وليس باصطلاح ولا قياس، فلذلك كان يتبع اللغة ولا يبتدع فيها.

٥ وكان يذهب في تأويل الختم والطبع وجعل الأقفال والأكنّة على القلوب الى أن جميع ذلك بمعنى خلق الكفر والجهل والجحد للحقّ والاستثقال له. وكان يقول: «إنّا لا ننكر أن يكون الختم والطبع علامة على قلب الكافر يميّز بها المَلَك الوليّ من العدوّ، ولكنه لا يكون الاّ لمن خُلِق في قلبه الجهل والكفر». وكان يقول إن مَن حمل الطبع على معنى الحُكم بالكفر فقد أخطأ اللغة، لأنه لا يقال في اللغة «طبعتُ عليه أنه لا يُفلِح»، ١٠وإن كان يقال «ختمتُ عليه أنه لا يفلح». فاذا كان كذلك فتأويلهم هذا مع الاستكراه له بعيدٌ وغير نافٍ لِما قلنا إنه ضلال الضالّين وكفر الكافرين في قلوبهم، ثم يُجعَل لهما[1] علامات. وقد رُوي في بعض الأخبار أنه يُكتَب على جبينه في بطن أمّه «سعيد» و«شقي».

فأمّا شرح الصدر بالإسلام فهو خلق المعرفة في القلوب. وكذلك نور الإيمان على ١٥معنى أنه تحقيق المعرفة به حتى يتبصّر في طريق الحقّ.

وكان[2] يذهب في تأويل الآي التي تعلّقت بها القدرية والمعتزلة في باب القَدَر ممّا لم يُقصَد بإنزالها الإبانة عن حكم القدر في النفي والإثبات [الى] أن ذلك محمول على الأسباب التي وردت فيها، مثل قوله تعالى ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[3] في أن ذلك يرجع الى السماء، ومثل قوله ﴿وَمَا هُوَ مِنۡ عِنْدِ ٱللهِ﴾[4] أن ذلك يختصّ ٢٠معنى الأمر والإنزال، ومثل قوله ﴿أَنَّ ٱللهَ بَرِيٓءٌ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[5] أن ذلك يختصّ نقض العهود التي كانت بينه وبين المشركين، ومثل قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَوَاتِ[6] وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَاطِلاً﴾[7] أن ذلك يرجع الى ما نزل فيه من الوقت الذي

١) الأصل: لها. ٢) الأصل: قال وكان. ٣) الملك ٣. ٤) آل عمران ٧٨.
٥) التوبة ٣. ٦) كذا. ٧) ص ٢٧.

[٤٨ ب] قصد بها[١] الخبر عنه. / وهذا يدلّ من كلامه على أنه كان يذهب الى الاقتصار[٢] بالكلام على ما ورد فيه السبب ويجعله أخصّ به.

وكان يذهب في معنى إسم القَدَريّ ووَصْفه الى أن ذلك موضوع لمن يدّعي أنه يقدّر أفعاله من دون الله تعالى او يدبّرها بقدرته على التوحّد به. وكان يقول: «شبّههم الرسول صلى الله عليه بالمجوس لنسبتهم الأفعال الى أكثر من فاعل واحد ودعواهم تنزيه الله بنفي ٥ إرادة الشرّ عنه». وكان يقول إن الإنسان يصح أن يوصف بأنه مُقدِّر على الحقيقة، ولكن تقديره يكون مخلوقا لله تبارك وتعالى، وهذا كما يصح أن يُسمّى بَانيا وكاتبا ومتحرّكا وضاربا وإن كان جميع هذه المعاني مخلوقة لله تعالى. وكان يقول إن الذي نفى عنّا هذا الوصف المذموم مع إثباتنا غيرَ الله مُقدِّرا على الحقيقة فهو أنّا لم نجعل ذلك التقدير ممّا انفرد به غيرُه بل جعلناه تقديرا لغيره وخلقا له. وكان يقول إن المُكثِر من ذكر الشيء لا ١٠ يستحقّ أن يُسمَّى به الاّ بعد أن يضيف ذلك الى نفسه ويدّعيه، كما أن المُكثِر لذكر تقدير الله تعالى في أفعاله التي يختصّ بها لا يلزمه هذا الوصف اذا كان مُثبِتا لغيره ونافيا عن نفسه. وكان يقول إن هذا الإسم أشهرُ في بابه من أن يُطلَب له اشتقاق وأدلُّ على ما وُضِعَ ذلك عليه عند الأمّة من أن يلتبس، بل هو أشهرُ بإطلاقه عند العامّة فضلا عن الخاصّة.

١٥ وكان يقول إن معنى الجبر في اللغة على وجوه، أحدها هو الإصلاح، من قولك «جبرتُ العَظْم اذا أصلحتُه». ومنه قول رُؤْبَة:

قَدْ جَبَرَ الدِينَ الإِلَهُ فَجَبَرَ

فأَمّا الإجبار فقد يقال في اللغة «أجبرتُ العَظْم اذا أفسدتُه»، كما يقال «جبرتُه اذا أصلحتُه». فأمّا الإجبار بمعنى الإكراه، كقول القائل «أجبرتُ فلانا على هذا الأمر اذا ٢٠ أكرهتُه عليه»، فإن ذلك انما يُستعمل فيما يحدث من الأفعال مع كراهية مَن يحدث [٤٩ أ] فيه، وهو أن يكون محمولا على فعل يكرهه ولو أراد التخلّص منه لم يجد اليه سبيلا. /

وكان يقول إن تسمية مخالفينا لنا بذلك خطأ اذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يوجب

١) كذا. ٢) الأصل: الى أن الاقتصار.

ذلك ، ولا نحن معترفون بأمر يقتضيه كما أنهم معترفون بأنهم مُقدِّرون لأفعالهم من دون الله تعالى ومُدبِّرون لها من دون خالِقهم . وذلك أنّا لا نقول إن الله تعالى أكره أحدا منّا على أمر أمره به او نهاه عنه او حمله عليه او اضطرّه اليه . فأمّا خلق صلاح الأبدان وفسادها فلا خلاف فيه .

٥ وكان يقول إنهم بهذه التسمية أحقُّ ، وذلك أنهم يقولون إن الفاعل في حال فِعله لا يقدر عليه ولا يصح منه تركُه ولا يُتوهّم منه خلافُه وإنه مذموم على أمر بهذه الصفة مُعاقَب عليه ، فأمّا قبل أن يحدث في حال يكون هو فيها قادرا فإنه لا يصح أن يكون ذلك المقدور فعلا ولا كفرا ولا إيمانا ولا طاعة ولا معصية ، فأثبتوه (؟)[1] قادرا على ما ليس بفعل له في حال ما هو له فاعل . هذا هو عين الجبر والإجبار الذي نسبوا اليه ١٠ المخالفين . وكان يقول إنهم على حقائق مذاهبهم ومقتضى أقوالهم مُجبِرون لله تعالى على المراد لأنهم يزعمون أنهم يفعلون في مُلك الله تعالى ما يكرهه فيحدث ذلك مع كراهة الله تعالى له ولا يحدث ما يريده . هذا هو المعقول في اللغة من الإجبار كما أن المعقول من معنى الإكراه والإسخاط أن يفعل الفاعل ما يُكرهه الغيرُ ويُسخطه . فلمّا كان مَن فعل ما يُسخطه كان له مُسخِطا كذلك مَن فعل ما يُكرهه كان له مُكرِها ومُجبِرا . ولا يصح ١٥ الإجبار الاّ من قاهر لمقهور ، ولا يصح أن يكون الخلق قاهرا للخالق تعالى . فمقتضى مذاهبهم أن يكونوا هم المُجبِرة الإجبار المذموم وأن يكون ما ادّعوا على المخالفين لهم من ذلك تقوّلا وبهتانا وكذبا وزورا .

[٢٠] فصل في بيان مذاهبه في الاستطاعة وما يتعلّق بذلك من قواعدها وفروعها

اعلم أنه كان يذهب الى أن الاستطاعة هي القدرة وأنه معنى حادث عَرَضٌ لا يقوم ٢٠ بنفسه قائمٌ بالجوهر الحيّ . وكذلك كان لا يفرّق بين القوّة والقدرة والأيْد والعون / والمعونة [٤٩ ب] والنصر والنصرة واللُطف والتأييد في أن جميع ذلك يرجع الى القدرة .

وكان يقول إن الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره ، وإنه يوصف بذلك على

١) الأصل : فاسوه .

الحقيقة كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة ، وإن كانت استطاعته تتعلّق بما يصح أن يتّصف به من نعت الاكتساب دون نعت الإحداث . وكان يقول إن الله تعالى لا تُسمَّى قدرتُه «استطاعة» لأجل أن التوقيف لم يرد بذلك ، فأمّا من طريق المعنى فالذي له من القدرة هو بمعنى الاستطاعة ، وأهل اللغة لا يفرقون بين معنَيَيْها كما لا يفرقون بين القدرة والقوّة وبين العلم والمعرفة وبين الحركة والنقلة . ٥

وذكر في كتاب **النقض على أوائل الأدلّة للبلخي** : «إنّا لا ننكر أن تكون تسمية الله تعالى للأجسام «قوّة» و«استطاعة» حقيقة ، كما رُوي في الخبر تأويل قوله تعالى ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] أن الاستطاعة هي الزاد والراحلة ، وأن قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ﴾[2] أن ذلك هو السلاح ، وأن قوله ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[3] أرادوا بذلك الخيل والمال فسمّوا ذلك استطاعة» . قال : «ولا ننكر أن يكون ذلك من ١٠ الأسماء التي تقع على المختلفات من الأجناس كما يقع وصف اللون والشيء على الأنواع المختلفة» . وربّما كان يقسّم الكلام اذا سأل نفسه مطلقا عن الاستطاعة أ هي مع الفعل ام قبله بأنه اذا رجع بها الى المال والعُدّة من الأجسام فقد تكون قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، وإن رجع بها الى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجودُ الكسب فلا يصح أن تتقدّمه . ١٥

وكان ينكر قول النجّار بأن الاستطاعة بعض المستطيع . وينكر قول من قال من أصحابنا إنها حالّة في المستطيع ، ويقول إنها موجودة بالمستطيع قائمة به .

وكان ينكر قول من ذهب من أصحابنا ومن المعتزلة الى أن الإنسان هو المستطيع ، بل كان يقول إن المستطيع في الحقيقة هو الجزء الذي قامت الاستطاعة به وهو الحيّ وهو الذي قامت به الحياة . ٢٠

[٥٠ أ] وإنه كان يقول إنه لا يصح البقاء على الاستطاعة بوجه / ولا على شيء من الأعراض ، وإن الباقي هو مَن له بقاء قائم به لا بغيره ، وإنه يستحيل أن يكون للعرض بقاء قائم بغيره[4] .

١) آل عمران ٩٧ . ٢) الأنفال ٦٠ . ٣) التوبة ٤٢ . ٤) الأصل : لا بغيره .

وكان يقول على إطلاق اللفظ إن الاستطاعة مع الفعل. وتحقيق مذهبه في ذلك على قوله إن الفعل في الحقيقة لله عز وجل وإنه هو الفاعل على الحقيقة دون من سواه، أن الاستطاعة هي مع الكسب لا قبله ولا بعده. وهذا ايضا يقتضي تحقيقا آخر اذ قد يكون مع نوع من الكسب عند مخالفينا ولا يكون استطاعة له، فأمّا اذا كان معه وكانت له ٥ استطاعة فهذا هو موضع النزاع.

وكان يقول إن الاستطاعة الواحدة لا يصح أن يُكتسب بها الاّ أمرٌ واحد، ولا يصح تعلّق استطاعة واحدة بشيئَيْن لا مثلَيْن ولا مختلفَيْن ولا ضدَّيْن على البدل ولا على الجمع، وإن لكل قدرة مُحدَثة مقدورا واحدا لا تتعدّاه.

فاذا كانت استطاعة للخير والطاعة كانت توفيقا له سُمّيت بذلك لِما عُلِمَ من اتّفاق ١٠ وقوع الخير بها. واذا كانت استطاعة للشرّ والمعصية كانت حِرمانا وخذلانا. وكان يأبى أن تكون الاستطاعة للمعصية التي هي دون الكفر خذلانا. ويأبى أن يقال إن الله تعالى خذل المؤمنين، ويقول إن اللعن والخذلان للكافرين، فأمّا للمؤمنين فقد يكون حرمانا للخير ولا يُطلَق عليه أنه خذلان، وإن ذلك يختصّ به الكفّار والأشقياء والأعداء.

وكان يقول إن اللُطف قدرة الطاعة، فاذا توالت ولم تتخلّلها كبيرةٌ كانت عصمة. ١٥ وكان يقول إنه لا ينكر أن يكون غيرُ الأنبياء معصومين، الاّ أنه لا سبيل لنا الى العلم بذلك لِما يخفي من بواطنهم وعواقبهم علينا.

وكان يقول إن استطاعة الخير معونة في فعل الخير ومعونة في فعل الشرّ اذا كانت للشرّ، وإن كان الغالب في إطلاق اللفظ وفي الدعاء مستعملا في الخير.

وكان ينكر قول من ذهب من النجّارية الى أن استطاعة الكفر كفر، والى أن ٢٠ استطاعة الكفر مَنْع من الإيمان او عجز عنه او صدّ عنه او صرف عنه. وكان يقول إن التارك للشيء المُوثِر لتركه المختار له على ضدّه المشتغل عنه لا يصح أن يوصف بشيء من ذلك، وإن وُصِفَ بأنه غير مستطيع له فلوجود استطاعة ضدّه لا لوجود شيء من ذلك.

وكان يأبى ايضا / قول من ذهب من أصحابنا ومن النجّارية الى أن الاستطاعة [٥٠ ب] ٢٥ مُوجِبة للفعل، ويقول إنها يستحيل تقدّمها لمقدورها والمستطاع بها، ولا يصح أن يقال

إنها موجِبة له اذ ليس كل ما استحال أن يتقدّم شيئا كان مُوجِبا له . ألا ترى أن الكسب ايضا لا يصح أن يتقدّم الاستطاعة بوصفه ، ثم لا يصح أن يقال إنه مُوجِب للاستطاعة؟ وكذلك الجواهر لا يصح أن تتقدّم الأعراض ، ولا يصح أن يقال إنها مُوجِبة لها . وكان يعبّر بدل ذلك عمّا قلنا بما ذكرنا ، ويمنع هذه العبارة للاعتلال الذي ذكرنا ولغيرها . ٥

وذكر في كتاب **نقض الاستطاعة على الجبّائي** هذه المسألة ، وذكر أقسام معنى المُوجِب وقال : «لا يخلو قولنا "الشيء مُوجِبٌ للشيء" من أن يكون بمعنى الفارض المُلزِم ، كقولنا "أوجب الله تعالى طاعته" أي "فَرَضَها" ، او يكون بمعنى الفاعل للشيء ، كقولنا "أوجب الله تعالى العالَم" بمعنى "خَلَقَه" ، او يكون على معنى استعمال المتكلّمين في قولهم "السبب مُوجِب للمسبّب" والمراد بذلك "في كون السبب كونُ المسبَّب" » . قال : «ولو جازَ أن يقال إن الاستطاعة مُوجِبة للفعل على هذا المعنى جاز ايضا أن يقال إن الفعل موجب للاستطاعة» . ١٠

وقد كان يُطلِق كثيرا في مواضع من كتبه أن الاستطاعة سبب للكسب وأن السبب لا يتقدّم المسبَّب ، ويُجري القول في ذلك مجرى القول في العلّة والمعلول ويقول : «كما أنه مستحيل أن تتقدّم العلّة المعلول كذلك يستحيل أن يتقدّم السبب المسبَّب» . ويقول : «لو جاز تقدُّمُه للمسبَّب وقتا جاز أوقاتا والأبد ، ولو ساغ ذلك ساغ ما قالت الفلاسفة إن البارئ تعالى علّةٌ للعالَم وسببٌ له لأنه به كان ووُجد ، ولمّا لم يكن كذلك عُلِمَ أن ما يكون سببا للشيء لم يجز أن يتقدّمه» . ١٥

وكان يقول إن جنس الاستطاعات فيه مختلف ومتّفق ومتضادّ. فأمّا المختلف منها فما اختلف المقدور بها كاستطاعة الحركة والإرادة هما مختلفان كما أن مستطاعها مختلفان ، واستطاعة الكفر ضدّ استطاعة الإيمان كما أن مقدورهما ضدّان ، واستطاعة الفعل ومثله متجانسان لتجانس مستطاعَيْها. وقد بيّنّا من مذهبه أنه كان لا يَعتبر في التضادّ الاختلاف / بين المتضادَّيْن ، بل كان يقول إن كل مثلَيْن من الأعراض ضدّان وإنه يستحيل وجود مثلَيْن من المعاني في محلّ واحد ، وكذلك يستحيل وجود استطاعتَيْن مثلَيْن في محلّ واحد معا . ٢٠ [٥١ أ] ٢٥

فأمّا القول بجواز إعادتها وإعادة المُكتسَب بها فقد بينّا من مذهبه أنه كان لا يأبى القول بجواز إعادة الأعراض كلّها ، ونصّ على ذلك في كتابه **الموجز** وقال: «كما يجوز إعادة الجواهر يجوز إعادة الأعراض كلّها» ، وكان لا يراعي في ذلك ما يبقى منها دون ما لا يبقى.

٥ وكان يقول إن للاستطاعة أضداد ، فمنها ضدّ المستطاع بها ، ومنها ضدّ استطاعة المستطاع بها ، ومنها العجز النافي لها ، ومنها الموت . وقد بينّا من مذهبه أنه كان لا يأبى أن يضادّ الشيءُ الواحد ضدَّيْن وأضداد ، وكذلك يضادّ مثلَيْن ومختلفَيْن ، وأن المُعتبر عنده في معنى التضادّ استحالة اجتماع المعنيَيْن في محلّ من جهة الحدوث فقط لا معنى آخر.

وكان يقول إن الأمر بما لا يستطيعه المأمور على قسمَيْن ، تارة يكون لترك المأمور[1]
١٠ ذلك واشتغاله بضدّه واختياره له وعليه ، وتارة يكون لعجزه. وأمّا الحال التي يفقد [فيها] استطاعة المأمور به للترك فإنه لا ينكر أن يقترن بها الأمر بالمأمور [به]، وعلى ذلك وردت الأوامر . فأمّا الحالة التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز فإن ذلك ممّا لم يوجد التكليف في مثلها ، ولو قُدّر ورودُه وتُوهّم كونُه لم يكن ذلك مستحيلا ولا كان في صفته سفها ولا منه عبثا.

١٥ وكان يقول: «قد ورد الأمر بما هو أشدّ من ذلك في هذا الباب ، وهو أنّا وجدنا الله تعالى قد أمر أبا لَهَب أن يجمع بين تصديق نبيّه صلى الله عليه وبين العلم بأنه لا يؤمن ، لقوله تعالى ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[2] حكما وجزما وقضاءً بَتًّا بأنه من أهل النار ، وذلك حكم على العاقبة ، ويستحيل أن يجمع أبو لهب بين الإيمان بنبيّه صلى الله عليه وبين العلم بأنه لا يؤمن ، وهذا أبعد من الأمر بالمعجوز عنه . وكان يقول إن حَمْل مخالفينا
٢٠ تأويل ذلك على شرط مُضمَر وهو الموافاة يُبطِل تخصيصَ أبي لهب بذلك وهو الحكم العامّ في سائر الكافرين . ومع ذلك فهو دعوى إضمار لم ينطق / به الخبرُ . ومع ذلك [٥١ ب] ايضا فقد كلّف نبيّه عليه السلام أن يعلم أنه لا يؤمن أبو لهب ، ومُحال أن يجتمع إيمان أبي لهب وعِلم نبيّه صلى الله عليه بأنه لا يؤمن كما أنه مُحال أن يجمع أبو لهب[3] بين الإيمان وعِلمه بأنه لا يؤمن.

١) الأصل: المأمور به. ٢) المسد ٣. ٣) الأصل: ايمان ابو لهب.

وربّما أجاب عن مثل هذه المسألة بأن الذي تقرّر عليه حُكم الأمر انما هو أنه توجّه على مَن هو بخلاف العجز موصوف ، والتقديرُ والتوهّم لِمَا لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون انما يكون تكلُّفا من المتكلّفين . وربّمازاد في كلامه هذا بأن يقول إن الأزمنة الماضية والمُستأنَفة لم تخل من السمع ولا تخلو منه وعلى ذلك تقرّر حكم الأمر فيها ، وإنّا لسنا نعرف لأنفسنا حاله قبل السمع فنتكلّم عليها بأن لو كان كيف كان يكون مع أن فرضه ٥ زائل عنّا .

وحكي في كتبه فروق النجّارية بين جواز أمر التارك وإحالة أمر العاجز مع استوائهما في انتفاء قُدرتهما على المأمور به واختلاف حكمهما فيما له انتفى ذلك ، وذكر أن أَجْوَد فروقهم في ذلك ما قالوا إن المأمور انما يُؤمَر ليقبل او يترك ، ومع العجز لا يصح قبول ولا ترك ولا طاعة ولا معصية . وعلى ذلك كان يكلّم المعتزلة ويناقضهم في كتبهم المُؤلَّفة في ١٠ الاستطاعة لهم . ويظهر في كلامه أنه ليس بالمتحقّق بهذه الفروق التي ذكرها النجّارية وأن الأمر فيهما سواء ، الاّ أن طريقته تخالف طريقتهم في باب التعديل والتجوير وإن كان لا يخالفهم في المذهب في الاستطاعة . وذكر في كتاب **النوادر** في باب الترك أنه لو ورد أمره بالجمع بين الضدّيْن لم يكن منه سفها ولا كان منه مستحيلا . وهذا هو مقتضى مذهبه في تجويز ذلك وترك اعتماد الفروق فيه ، وإن كان ينصر تلك الطريقة مع المعتزلة ١٥ لِيُرِيَ عجزهم عنها ايضا .

وكان يقول إن الأمر بالشيء يتقدّم المأمور به ويكون أمرا به في حاله[1] ايضا كما يكون قدرة عليه في حاله . وكذلك كان يقول في النهي إنه يكون نهيا عمّا لم يفعل ونهيا عمّا هو له فاعل في حاله[1] . وكان يقول إن وجود قدرة المأمور على ما أُمر به ليس بشرط في صحّة أمره ولا بأمارة في حُسن تكليفه . وإن الأوامر على ضربَيْن ، فأمّا أمرُ الله تعالى فهو ٢٠ كلامه ولم يزل موجودا سابقا للمأمور به من غير حدّ وغاية ، وأمّا أمرُ المُحدَث فإنه [٥٢ أ] يكون / أمرا به في حاله ويصح أن يتقدّمه .

وكان كثيرا ما يبني كلامه في الفرق بين ما يصح أن يتقدّم الفعل وبين ما يجب أن

١) الأصل : حالة .

يكون معه بأن ما يصح أن يتقدّمه فهو الذي لا يمتنع أن يقترن به المنع والعجز وما يتعذّر وجود الفعل معه. فأمّا الذي يجب أن يكون مع الفعل لأجل الفعل لا محالة فهو الذي لا يصح أن يقارنه العجز والمنع وما يتعذّر معه وجود المقدور. وكثيرا ما يُطلِق هذا الكلام هكذا في كتبه ولكن غرضه في ذلك معلوم وهو الإبانة عن حكم قدرتنا بهذا التقييد، ٥ لأن قدرة القديم سابقة لأنواع المقدورات بلا غاية مع أنه لا يصح أن يقارنه العجز والمنع من مقدوره. وبمثل ذلك كان يفرّق بين القدرة والآلة وبين القدرة والعلم وبين القدرة والحياة وبين القدرة والإرادة في أن القدرة خاصّة تقتضي وجود مقدورها معها دون هذه المعاني، وإن كان لا بدّ للفاعل منها لأن[1] يفعل الفعل، لأن جميع ذلك ممّا لا يمتنع أن يوجد منفكّا من الفعل أبدا وأن يوجد مع المنع والعجز وما يتعذّر معه الفعل.

١٠ وكان يقول إن حال تعلّق الاستطاعة بالفعل هي حال حدوثها وحدوثه، وهي الحالة التي يكون الخبر عن الفاعل فيها بأنه «يَفْعَلُ» على أحد معنيَيْه وهو الموضوع له وهو الذي يُسمَّى الحال. وذلك أن قولك «فلان يَفْعَلُ كذا» يُخبَر به تارة عن المُستأنَف وتارة عمّا هو فيه. ألا ترى أنهم اذا أرادوا تخصيصه بالمُستأنَف زادوا فيه السين او «سَوْفَ» فجعلوه مختصّا للمستقبل، واذا أرادوا أن يُخبِروا عن حاله التي هو فيها قالوا «هو ١٥ يَفْعَلُ»؟ ألا ترى أنهم يقولون «رأيتُ فلانا آكلا» ينبئ عن مثل معنى «يأْكُلُ»، وهو العبارة عن الحال؟

وكان يحيل قول جميع مَن يقدّم الاستطاعة على الفعل بأن ذلك إمّا ماضٍ او مستقبل، ويقول إن تحقيق هذا الكلام يؤدّي الى السفسطة لأنه إن لم يكن الاّ ماضٍ او مستقبل وكلاهما عدم لم يتحقّق وجود العالَم وذلك مكابرة العيان، فثبت أن حال ٢٠ الحدوث ليس بماضٍ ولا مستقبل.

وكان يقول في جوابه عن سائر ما يُسأل عنه في هذا الباب، كنحو سؤالهم عمّن / [٥٢ ب] أعتق عبده او طلّق امرأته او ألقى عصاه من يده او انتقل من الشمس الى الظلّ، إن[2] جميع ذلك انما تحدث استطاعته في حاله. ولا يخلو كل ذلك من أن يكون أجزاء

١) الأصل: من أن. ٢) الأصل: وان.

وحركات ينطلق الإسم على جميعها بانتهاء آخرها او يكون جزءا واحدا غير متجزّء. فإن كان أشياء كثيرة تتقضّى شيئا فشيئا فانما يستحقّ هذا الحكم عند بلوغ آخرها[1] وتقترن بكل جزء قدرة تتقضّى بتقضّي مقدورها، فاذا حدثت على ترتيب مخصوص وانتهت الى آخرها تَعَلَّقَ الحكمُ بها واستحقّ هذا الوصف. وذلك أن ما سُمّي طلاقا وعتقا حروف تتوالى على ترتيب مخصوص يُحكَم للقائل بذلك عند نطقه بآخره على شرط تقدّم أوّله ٥ على وجه مخصوص فيُطلَق له الحكمُ عند الفراغ منها وبلوغ آخرها والاشتغال بآخر جزء منها على هذا الترتيب بأنه مُطلِّق او مُعتِق، ولا يقال قبل ذلك له مثل هذا الوصف. فاذا استحقّ هذا الحكم لم يكن العبد عبده ولا المرأة امرأته بل يقال إنه أعتق مَن كان له عبدا وطلّق مَن كان امرأته قبل الطلاق والعتق. وكذلك الجواب في إلقاء العصا وكسر المكسور وضرب المضروب وقتل المقتول وما جرى مجرى ذلك. ١٠

فأمّا اذا كان جزءا واحدا ويستحقّ الحكم والتسمية به فإنه يقال إنه قدر عليه في حاله، كقولنا في انتقال الجوهر من مكان الى مكان إنه قدر على الحركة وهو في المكان الثاني كما أنه يقال له متحرّك وهو في المكان الثاني. وعلى هذا النحو كان يحقّق الجواب في الانتقال من الشمس الى الظلّ ويقدّره بتقديره المكانَيْن[2] (؟) والأمكنة في آخر مكان من الشمس الى أوّل جزء من الظلّ، فإنه يكون في الحقيقة قادرا على الانتقال وهو في الظلّ. ١٥ وكذلك كان يقول في القدرة على القتل إنها تحدث في معانٍ من الحركات والاعتمادات في المتحرّك بها، فإذا كان في المعلوم أن روح المقتول تخرج عقيبها سُمّيت الحركات قتلا، فمَن لم يعلم ذلك كان متوقّفا في هذه التسمية الى عند خروجها فاذا خرجت الروح عقيبها عَلِمَ أنها حين وقعت قتل[3].

ثم كان لا يأبى أن يقال إنه قَتَلَه والمقتول حيّ، لأن كونه مقتولا لا ينافي كونه حيّا. ٢٠ وكان يقول إن القتل المُكتسَب هو في القاتل المُكتسِب وهي الحركات التي تكون على هذه / الصفات المخصوصة، وإن المقتول انما يكون مقتولا على هذا الوجه بقتل في غيره [٥٣ أ] وانقتال فيه، وهو ما يتأثّر في المقتول من المعاني التي تحدث عقيب القتل. وعلى هذا

١) الأصل: آخره. ٢) الأصل: المكاني. ٣) الأصل: قتلا.

النحو كان يُجري كلامه في مثل هذه المسائل التي تضاهيها من نحو الإحبال والإنبات والتحريك والتلوين والتعذيب وما جرى مجراه.

وكان يقول في جواب من يسأله أن الله تعالى أمر الكافرين بترك معدوم او موجود بأن الموجود لا ترك له وانما يكون الموجود تركا لمتروك معدوم، وهو أن يحدث ضدُّه الذي ينتفي ٥ معه الضدّ الآخر.

وكان يحيل قول النجّارية في البَدَل، ويقول إن ما تيقنّا كونه ولم نشكّ في وجوده فقول القائل «يجوز كونُ خلافه» مُحال، لأن ذلك تشكُّك في المعلوم الذي عُلِمَ أنه لا يكون وفي كون ما عُلِمَ أنه كائن ولا وجه للتشكّك في كون ما تيقنّا كونه. وكان يقول إن قول القائل «يجوز كذا» يحتمل معنيَيْن، أحدهما بمعنى الشكّ في كون المُخبَر عنه ١٠ بالتجويز كقول القائل «يجوز أن يقدم زيد» وهو يكون[1] شاكّا في قدومه. والوجه الثاني أن يكون بمعنى «يَحِلّ» كقول القائل «يجوز لك أن تفعل كذا» بمعنى «يحلّ لك». فاذا كان السؤال عن أمر لا يحلّ فعله فاستعمال لفظ «يجوز» فيه على معنى الإباحة مُحال وعلى معنى التشكّك في كونه وقد تيقنّا كونَه مُحال. وكان يقول إن من زعم من النجّارية أن إطلاق ذلك يصح على معنى أنه غير مستحيل يلزمه عليه أن يقول إنه موهوم كونُه ١٥ مشكوك فيه على معنى أن ذلك غير مستحيل، فلمّا لم يجز أن يقال فيما تيقنّا كونه إنه موهوم كونه او مظنون على معنى أنه غير مستحيل، وكذلك لا يجوز استعمال لفظ الجواز فيه على هذا الوجه.

وعلى هذا الجواب كان يحيل ايضا قول القائل «يجوز كون ما علم الله تعالى أنه لا يكون» بمثل هذه الطريقة وأن تصحيح ذلك يؤدّي الى الشكّ فيما علم كونه.

٢٠ وكذلك يجيب بمثله اذا سُئل عمّا أخبر الله تعالى أنه لا يكون هل يجوز كونه؟ وربّمَا قسّم الكلام في ذلك الى معنى القدرة على ما ذهب اليه بعض المخالفين، ويقول: «إن أراد القائل بقوله «هل يجوز كون ما علم الله تعالى أنه لا يكون؟» على معنى «هل يوصف الله تعالى بالقدرة عليه؟» فذلك / واجب، ولكنه ليس معنى أنه قادر عليه أنه جائز [٥٣ ب]

١) الأصل: أن يكون.

منه ، ولو كان معنى جواز الفعل من الفاعل قدرته عليه كان كل مُجوِّز من غيره الفعلَ مُقدِرا له عليه وهذا مُحال» . فبطل بذلك ايضا قول من ادّعى من البغداديين من المعتزلة أن معنى القادر أن الفعل منه جائز.

وكان اذا قيل له «اذا كان كونُ ما علم أنه لا يكون مُحالا وقد أمر الله تعالى الكافر الذي علم أنه لا يؤمن بالإيمان فقد أمر بالمُحال» [أجاب] بأن يقول إن المُحال انما ٥ يكون في القول وهو القول الذي أحاله قائلُه عن سنن الحقّ والصواب الى وجه الخطأ والبطلان ، وليس المأمور به مُحالا.

وكان يقول إن من لُمناه على ترك الطاعة من العصاة وعاقبناه اذا استحقّ العقوبة على معصيته فانما لُمناه وعاقبناه على ما قدر عليه لا على ما لم يقدرْ عليه وهو الترك للطاعة.

وكان يقول إن الكافر منهيّ عمّا قدر عليه وهو الكفر ملومٌ على ترك الإيمان وهو ١٠ الكفر الموجود المقدور له ، اذ كان لا يأبى تعلّق النهي بالموجود. وكان يقول : «كما يُذَمّ على موجود فكذلك يُنهَى عن موجود ويقدر على موجود».

وكان يقول إن المشتغل بالفعل لا يقال إنه «أدّى» ما عليه وانما يقال «هو مُؤدٍّ» و«يؤدّي» ، فاذا انتهى وبلغ آخر الأجزاء من فعله قيل «فرغ منه» و«أدّاه» و«تمّمه». وكان يحيل قول من قال مثل ذلك في الجزء من الفعل ، لأن التمام والفراغ لأجزاءٍ لها أوّلٌ ١٥ وآخِرٌ.

وكان لا يأبى قول من قال لو كان ما لم يكن كيف كان يكون حكمُه؟ كقوله عز وجل ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾[1] وكقوله تعالى ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[2] مع أن الردّ ليس بكائن وكذلك الإيمان من أهل الكتاب ليس بكائن.

وكان يخالف النجّارية في التخلية والإطلاق والصحة واحتمال البِنْية. وكان يقول إن ٢٠ التخلية والإطلاق والفعل هو نفس القدرة على الفعل ، والمنع والتقييد عجز عن الفعل. وكان يأبى أن يقال على الإطلاق «الكافر مُخلًّى والإيمان» ، او إنه «مُطلَقٌ والإيمان» ،

١) آل عمران ١١٠. ٢) الأنعام ٢٨.

او إنه «صح منه الإيمان»، او إنه «محتمل للإيمان»، او «مُجوَّز منه الإيمان»، الاّ عند مَن لا يعلم أنه يؤمن ام لا.

وكان يذهب في معنى الصحة الى معنى وجود / ما أخبر عنه بالصحة. وكان يقول [٥٤ أ] إن قول القائل «صح دخول زيد البصرة» ليس له معنى الاّ كون دخوله، وإن قول ٥ القائل لِما لا يكون إنه يصح كونه إن لم يُرِد به التوسّع او الاستقبال فمُحال. وبمثله كان يدفع قول من ذهب من البصريين من المعتزلة الى أن معنى القادر من صح منه الفعل، اذ قد يكون قادرا ولمّا وُجد الفعل، وصحة الفعل من الفاعل هو وجوده منه. فاذا قيل «يصح» على معنى الاستئناف فقد يكون ذلك مظنونا وقد يكون منتفيا والمُخبَر عنه في الحال ليس بقادر عليه.

١٠ وكان يقول في عجز المُقيَّد والمكتوف إن القيد والكِتاف ليس هما اللذان منعا من المشي والبطش، بل لا بدّ أن يكون معهما عجز عن ذلك بدل القدرة عليه. ألا ترى أنه قد تزيد قدرته حتى يكسر القيد ويحُلّ الكتاف، فعلم أنهما غير مانعَيْن؟ وكان يقول إن الكافر ممتنع من الإيمان ليس بممنوع، لأن الممنوع هو العاجز عمّا مُنِع منه والممتنع مختار له وهو فعل القادر عليه.

١٥ وكان يقول إن المحل[1] انما يوصف باحتمال الشيء على الحقيقة اذا كان فيه، فأمّا اذا قيل إنه يحتمله ولمّا وُجد به فالمراد به المُستأنَف، وإن لم يكن كذلك فهو توسُّع او مُحال. فاذا قيل «هذا السقف يحتمل البناء» فالحقيقة في ذلك أنه لو بُنيَ عليه لاحتمله.

ولإبانة هذه الأصول كان يأبى فروق النجّارية بين إجازتهم تكليف التارك القادر على الترك وامتناعهم من تكليف العاجز بمثل ما ذكروا من الفروق بينهما.

٢٠ وكان يقول إن القدرة معنى غير الصحة والسلامة، وإن الصحة هي صحة التركيب والسلامة هي انتفاء الآفات والأضداد وإن القدرة معنى زائد على ذلك.

وكان يقول: «قول من قال إن الإنسان يقدر أن لا يفعل قولٌ مُحال، لأن قدرته لا

١) الأصل: المحل به.

تتعلّق بالمُنتفِي». ولا يحيل مثل ذلك في قدرة الله عز وجل لأنها تتعلّق بالمعدوم والموجود، فلذلك يصح أن يقال «يقدر أن يفعل وأن لا يفعل». وكذلك [كان يقول] اذا قيل له «هل يقدر أن لا يفعل الموجود بأن لا يكون كان قد خُلِقَ له القدرة عليه وبأن يكون قد خُلِقَ له القدرة على ضدّه؟» إن ذلك / خطأ ومُحال لأنه يؤدّي الى تعلّق قدرته [٥٤ ب] بما ليس بموجود او أن يصح أن تتعلّق بما ليس بموجود. ٥

وكان يقول إن البارئ تعالى قادر أن يحول بين الكافر وكفره في حاله بأن لا يكون كان أقدره، إمّا بأن أعجزه او بأن عصمه ولطف له.

وكان يقول إنه لا يستحيل أن يقال إن البارئ تعالى أمَرَنا بالشيء الذي يستحيل قول القائل فيه إنه يكون في حال تركه ولا يكون الأمر بذلك مُحالا. وانما يُجري ذلك مجرى قول القائل «أمر بأن يكون ما علم أنه لا يكون»، ويستحيل قول القائل فيه إنه يكون مع ١٠ العلم بأنه لا يكون. ولا يصح قول القائل «هل يجوز أن يترك الكافر الكفر في حال كونه؟» لأن ذلك يؤدّي الى البدل عن الموجود، وقد بيّنّا قوله في ذلك.

وكان يقول إن ترك الكافر الإيمان هو نفس الكفر وإن المتروك به هو الإيمان وإن أخذه الكفر هو نفس الكفر. وكان يقول إن الأخذ هو المأخوذ كما أن الفعل هو المفعول والترك هو المتروك، لأن مجراه مجرى الضدّ المُنافِي والضدّ غير ما يضادّه وكذلك المُنافِي ١٥ غير ما ينافيه.

وسنذكر تفصيل مذاهبه في التوفيق واللطف إن شاء الله.

وكان يقول إن قول من قال إن القدرة على الشيء غير القدرة على ضدّه توسّعٌ[١]، وحقيقة الجواب عن ذلك أن التغاير انما يكون بين شيئَيْن موجودَيْن، فاذا وُجدت القدرة على الشيء لم يجز أن توجد القدرة على ضدّه، بل القدرة على الشيء لا يُقدَر بها ٢٠ الاّ عليه وحده.

وكان يقول في العجز مثل ما يقول في القدرة إن العجز الواحد لا يُعجَز به الاّ عن شيء واحد، ولا يُعجَز به الاّ عن موجود معه. وكان يسوّي بين تعلّق القدرة والعجز في

١) الأصل: توسعا.

أن ذلك يقتضي وجود المقدور والمعجوز عنه وأنهما يتعلّقان تعلّقا واحدا ، ويعتبر أمرهما بسائر الأضداد في حكم متعلّقاتها. وذكر في **مسألة العجز** أن سائر ما ذكر في كتبه ما سوى هذا القول فانما كان نُصرةً للنجّار. وذلك أن النجّار يفرّق بين تعلّق الاستطاعة والعجز ويقول إن العجز عجز عن الضدّيْن والاستطاعة استطاعة لشيء واحد. وعلى هذا

٥ الجواب كان يقول في جواب من يسأله «اذا لم يكن المأمور بالإيمان قادرا عليه أفعاجزٌ هو عنه؟» إن ذلك مُحال لأن العجز لا يكون عجزا الاّ عن موجود ، / فاذا كان كافرا لم [٥٥ أ] يصح أن يكون مع كفره إيمان في حاله.

وكان يحيل أن يعجز العاجز الاّ عمّا يصح أن يقدر عليه بدلا منه.

وكان يقول اذا قيل له «اذا قلتَ إن الاستطاعة علّة للفعل أفتقول إن الله تعالى

١٠ أوجب الفعل بها؟» «إنك إن أردتَ أن الله عز وجل أوجب الفعل بها أي خَلَقَه وخَلَقَها وجعل حركة الإنسان كسبا له بها فإنّا نقول ذلك ، وإن أردتَ أنه أوجبه بها على معنى أنه فعل الفعل بها فلا». وكان يقول إن الاستطاعة علّة للكسب وليس الكسب علّة للاستطاعة ، وإن كان لا يصح أن يتقدّم وجود أحدهما وجود صاحبه ، فيفرّق بين ذلك بأن جنس الكسب يوجد مع عدمها وجنسها لا يوجد مع عدم الكسب.

١٥ وكان يقول : «ليس كل من قدر على الشيء ولم يقدر على تركه مضطرّا اليه ، كما أن الفاعل في حال وقوع الفعل عندهم لا يوصف بالقدرة عليه ولا على تركه ولا يكون مضطرّا الى الفعل». وكان يحيل ما جوّزه النجّار من تركه الشيء في حاله بأن لا يكون كان وُجد.

وكان يقول : «ليس كل من لم يوصف بالقدرة على الشيء عاجزا عنه بل قد يكون

٢٠ تاركا له ، ويكون ممّا لا يصح أن يقدر عليه فلا يوصف بالعجز عنه اذا لم يوصف بالقدرة عليه».

وكان يقول : «ليس بمنكر أن يقال للفاعل في حال فِعله إنه يفعل وللآكل في حال أكلِه إنه يأكل ، ويكون ذلك فعله على الحقيقة كما أنه يقال له في حال فعله إنه فاعلٌ وآكل وضارب ونحو ذلك».

٢٥ وكان يحقّق الفرق بين قول النجّار وقول المعتزلة وقوله في البَدَل بأن المعتزلة تقول «لا

يجوز البدل من الموجود في حاله بأن لا يكون كان وُجد» ويُجيزون البدل من الشيء قبل وجوده ويزعمون أنه جائز قبل كون الوقت أن يقع في الوقت ضِدٌّ ما في المعلوم أن يقع ، فأمّا اذا وُجد الوقت فذلك مُحال ، واستوى قولهم في إحالة البدل من الموجود والقدرة عليه . فأمّا النجّار فانه يُثبت القدرة على الموجود في حال وجوده ، ويجيز أن يكون ضدّ الشيء الواقع في الوقت واقعا فيه بأن لا يكون كان الوقت وقتا لِمَا حدث فيه وبأن لا يكون ٥ ما حدث فيه حادثا ، / فاستوى قوله في إثبات القدرة على الموجود وإجازة البدل من [٥٥ ب] الموجود.

وقال : «أمّا الذي نذهب اليه في ذلك فهو أن قدرة الإنسان لا يجوز أن تكون قدرة على غير موجود . فأمّا إجازة البدل من الموجود فإن الجواز في اللغة بمعنى الشكّ وبمعنى "يَحِلّ" . فاذا قلنا "جائز أن يكون الشيء في حال كون ضدّه" بمعنى "يحلّ" فلسنا نمنع ١٠ أن الله تعالى أحلّ لنا ذلك في حال أكل المَيْتة على غير اضطرار من أن نأكل غيرها من الذي يسوغ أكلُه في تلك الحال وأن نترك أكلها في تلك الحال» . قال : «وقد قالت المعتزلة في المعلوم الذي علم الله أنه لا يكون نظير قولنا في ذلك ، لأنهم يقولون إن الإنسان مأمور بترك ما علم الله أنه لا يكون ، فلو ترك ذلك المعلوم لم يكن كان السابق في العلم أنه لا يكون» . وأمّا الجواز بمعنى الشكّ قال : «فلسنا نقول إنه جائز أن يكون الشيء في ١٥ حال[1] كون ضدّه بدلا منه بأن لا يكون كان ضدّه بمعنى الشكّ في كونه ، لأن ما علمنا كونه لا يجوز الشكّ معه في كونه لتنافِي اجتماع العلم والشكّ» .

قال : «ولكنّا نتكلّم على الموجود في حاله فنقول "لو كان ضدّه في هذه الحال لم يكن كان كائنا" ، كما نقول "لو كان ضدّه واقعا لكان خيرا للإنسان" ، كما قال الله تعالى ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾[2] .وقد يسوغ أن نقول فيمن لم يكن منه ايمان ٢٠ قطّ "لو آمن لكان خيرا له" . فلا يخلو قولنا في ذلك من أن يكون المعنى فيه أنه لو كان الإيمان منه في حال القدرة او في حال الكفر . فإن كان المعنى في حال القدرة استحال ذلك عنده لاستحالة كونه فيها عندهم . او يكون ذلك في حال الكفر فيؤدّي الى ما قلنا» .

١) الأصل : حاله. ٢) آل عمران ١١٠ .

وكان يقول إن قول القائل «يكونُ تركُ الكفر في حال كونه» متناقض، لأنه بقوله «يكون تركُه» قد أوجب أن الكفر لم يكن، وبقوله «في حال كون الكفر» قد أوجبه، فكأنه قال إن الكفر كائن لا كائن في وقت واحد، وهذا كلام لا يحصل تحته معنى.

وكان يقول اذا قيل له «اذا كانت الطاعة موجودة في الحال فما وجه الأمر بأن يفعل ٥ الشيء فيها وهو فيها كائن؟» بأنه يصح ذلك، كما صح أن يكون فاعلا في حال كونه وأن يكون مفعولا في حال كونه، كذلك لا ينكر أن يكون مأمورا به / في حال كونه. [٥٦ أ]

وكذلك يجيب اذا قيل له «اذا قلتَ إن الكافر مأمور في حال كون الكفر منه بالإيمان فلا وجه لكون الشيء في حال كون ضدّه الاّ بالجمع بينهما، فاذا أُمِرَ بأن يؤمن في حال كفره فقد أُمِرَ بالجمع بين الإيمان والكُفر» بأنه «انما قلنا ᵈ أُمِرَ بأن يؤمن في حال ١٠ كفره بأن لا يكون كان الكفر كائنا منه في هذه الحال ᵉ، كما نقول إنه أمر مَن في معلومه أنه يكفر في الحال الثاني أن يؤمن فيه بدلا من الكفر بأن يترك الكفر ولا يوقعه. وليس الأمر بذلك أمرا بالجمع بينهما وإن كان في معلومه أن الكفر يكون واقعا في الوقت الثاني لا محالة».

وكان يجيب اذا قيل له «هل يقدر الله تعالى أن يجعل الإنسان في حال فعله تاركا ١٥ للموجود الذي كان فيه؟» بأنه قادر على ذلك بأن لا يكون كان خَلَقَ فيه القدرة على كون هذا الموجود بأن يخلق فيه قدرة على تركه بدلا من قدرته عليه فلا يكون موجودا ولا تكون القدرة عليه موجودة ويكون تركه موجودا. وكذلك يوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا يكون هذا الكفر الكائن في حاله بأن لا يكون كان خَلَقَه في الحال وبأن لا يكون كان الوقت وقتا له.

٢٠ وكان يحيل قول القائل إنه يقدر أن يُفني الكفر في حاله بأن لا يكون كان أوجده، بأن الفناء انما يقع على شيء كان موجودا ثم فَنِيَ بعد وجوده، ولا يقال لِما لم يكن ᵈ فُنِيَ ᵉ. فاذا قيل «أفيقدر أن يفنيه في حاله بأن لا يكون كان وُجِدَ في الحال؟» تناقض كلامُه لأنه لو لم يكن كان وُجد لاستحال أن يفنى واذا استحقّ الوصف بالفناء وجب الوجود قبل الفناء، وفي هذا إثبات الوجود ونفي الوجود وذلك مُحال.

والترك انما يكون تركا لِمَا لم يقع ، ولا يستحيل أن يقال إن الباريء تعالى يقدر أن يخلق الترك في حاله بأن لا يكون كان خَلَقَه.

وكذلك كان يجيب اذا قيل له «اذا كان الإنسان مأمورا بترك الكفر في حاله بأن لا يكون كان كَفَرَ فما أنكرتم أن يكون مأمورا بالتوبة من الكفر في حاله بأن لا يكون كان كَفَرَ؟» بأن الترك في الحقيقة اذا وُجد كان تركا لِما لم يقع فلم يمتنع أن يؤمر الإنسان بترك ٥ الشيء في حال وقوعه بأن لا يكون كان أوقعه وكان يكون الترك اذا وُجد بدلا من المتروك [٥٦ ب] تركا / لِما لم يقع ، والتوبة انما تكون توبة من الشيء اذا كان قد وقع.

وكان يقول إن الله تعالى يوصف بالقدرة على أن يحول بين الكافر وبين ما يقدر عليه من الكفر في حاله بأن لا يكون كان أقدره عليه وبأن لا يكون الاّ وقد عصمه منه بأن خلق فيه قوّة الإيمان التي هي عصمة من الكفر بدلا من الكفر ومن قوّته ، وإن قول ١٠ القائل «لو عصم الله الكافر من الكفر» معناه «لو لم يُقدره على الكفر وأقدره على الإيمان بدلا من إقداره له على الكفر كان قد عصمه بأن لا يكون كان قوّاه على الكفر».

وكان يفرق بين قول القائل «اذا جاز أن يأمر الله تعالى بالفعل في حاله فلِمَ لا يجوز أن يأمر به وقد فرغ منه ولِمَ لا يجوز أن يأمر بفعل فَعَلَه أمس على مذهب النجّار؟» بأنه ١٥ في حاله قد كان على معنى "يكون" على غير استئناف منه وليس الفعل منقضيا ولا مفروغا منه وانما هو كائن يكون وليس بكائن قد كان على غير تأويل "يكون" ، والماضي من الفعل تأويل "كان فيه" لا على معنى "يكون". فلذلك قد اختلف الأمر ، لأنك تقول "الساعة يُحسِن" و"هو الساعة يُسيءُ" ، ولا يقال "هو الساعة يُسيءُ أمس".

فأمّا جوابه على أصله بأنه لو أمر بذلك كان سائغا على معنى أن يقال «أَعِدْ ما كان ٢٠ منك أمس» ، وأن الباريء تعالى قادر على أن يُقدرنا على إعادة ما كان منّا من الأعراض كما أنه يعيد الأجسام ، لأن الدليل على إعادة الأجسام هو الدليل على إعادة الأعراض.

وكان يقول : «ليس قياس المأمور به في حاله قياس المتقضِّي ، لأن الشيء المفعول يكون مفعولا في وقت حدوثه ، ولا يجوز أن يكون المتقضِّي مفعولا في حال تقضّيه».

وكان يقول إن الله تعالى يرى الفعل في حاله كائنا. فاذا قيل له «فاذا أُمِرَ في حال ٢٥

المعصية أن لا يفعلها فقد أُمر أن لا يفعل ما يراه الله تعالى من المعصية وأن يفعل ما لم يخلق» ، [أجاب] بأن «ذلك على وجهين. إن أردتَ أنه أُمر في حال معصيته بفعل طاعة لم يخلقها الله تعالى ولا يخلقها الله تعالى اذا لم يكن مكتسبا لها وليس كائنا ، فنَعَمْ. وإن أردتَ أنه أمره في حال المعصية بفعل طاعة لم يخلقها ، فلا» . فاذا قيل له «أرأيتَ
٥ لو كان تاركا ما يراه الله تعالى أليس كان تاركا لأمر يراه الله كائنا منه؟» [أجاب] بأنه لو ترك الفعل الذي فَعَلَه في حال كونه لم تكن الرؤية كانت واقعة عليه بل كان / يكون [٥٧ أ] الترك المرئيّ لا المتروك ، كما أن الفعل الذي هو في المعلوم أنه كائن في هذه الحال لو لم يكن كائنا فيها كان السابق في العلم أنه لا يكون في هذه الحال ولم يكن السابق أنه يكون.

وكان يقول إن الكافر مختار للكفر مُوثِر له ، وإيثاره واختياره إرادته له ، وإنه لا
١٠ يستحيل أن يكون المُوثِر موثرا لِما لا يقدر على تركه ولا يجوز أن يكون موثرا لِما يكون عاجزا عن تركه.

وكان اذا قيل له «هل يصح عفو مَن لا يقدر على الاقتصاص؟» يجيب بأنه قد يصح العفو وإن لم يكن قادرا على الاقتصاص. ألا ترى أن مَلِكا لو أساء الى رعيّته الذين لا يطيقون الاقتصاص منه فقال المَجنيّ عليه «قد عفوتُ عنه» لكان عفوُه صحيحا؟
١٥ وكذلك لو أن رجلا جنى على رجل ثم غاب الجاني ولم يُقدَر عليه ولم يُعلَم بمكانه لم يمتنع أن يقول المَجنيّ عليه «قد صفحتُ عنه» وكان ذلك منه حسنا وان لم يقدر عليه ولا على الاقتصاص منه.

وكان يقول إن التوفيق للإيمان مخلوق ، وهو إنعام الله تعالى على المؤمنين بالإيمان وذلك هو قدرة الإيمان. وكذلك العصمة والتسديد والتأييد والعون والمعونة. وإن
٢٠ الخذلان يكون بمعنى الهلاك والعقوبة ، وقد يكون بمعنى وجود قدرة الكفر. وكان لا يقول: كل قدرة على المعصية خذلان ، بل قدرة الكفر هي الخذلان دون غيرها من القُدَر. وكذلك قدرة الايمان هي التوفيق دون غيرها من القُدَر. وإن قول المسلمين «اللهم اخذُلْ الكافرين» انما هو سؤال عذابه إيّاهم بين أطباق النيران وإنزال المكروه لهم من الذلّ والخزي والقتل والظفر بهم ، وليس شيء من ذلك قدرة على الكفر.
٢٥ وكان لا يُطلِق على استطاعة الكفر أنها كفر ولا على استطاعة الشرّ أنها شرّ وفساد[1]

١) الأصل: شرا وفسادا.

من أجل وجود الفساد بها. وذكر في بعض كتبه أن جوابنا في ذلك أن سبب الضرر لا ينكر أن يكون ضررا على معنى أن الله تعالى قد أعقبهم الضرر بأن خلق فيهم قوّة الكفر الذي فيه عَطَبُهم وهلاكهم.

وقال: «وكذلك قولنا[1] في قوّة الكفر اذا فسدوا بها إنها فساد لهم». قال: «وقد رأينا المسلمين يصفون الأشياء التي يلحقها الهلاك بالفساد فيقولون "فسد الزرع" و"فسدت ٥ الثمار" اذا هلكت. فلمّا كان الله تعالى قد خلق فيهم القوّة التي تلحقهم بها غاية / الضرر [٥٧ ب] قيل إنها فساد لهم والله الخالق لها وهم الفاسدون بها». قال: «ولا يجب أن نسمّيها كفرا كما سمّيناها فسادا. ألا ترى أن الكبائر عندنا وعندهم فساد وليست كفرا؟ وكذلك المعاصي التي هي صغائر عندهم يسمّونها فسادا ولا يسمّونها كفرا. فلا يجب أن يكون كل فساد كفرا». ١٠

وكان لا يأبى إطلاق القول بأن استطاعة الكفر ضلال لهم، على معنى أنه هلاك لهم به يهلكون ويضلّون. فلمّا ذهبوا بالاستطاعة عن الحقّ وهلكوا بأن اكتسبوا بها الكفر كانت ضلالا وهلاكا اذ كانوا هالكين. ولا يجوز أن يقال إنهم ممنوعون عن الحقّ، لأن الذي يذهب عن الطريق يقال "ضلّ عنه" بمعنى "ذهب" او "هلك"، ولا يقال إنه ممنوع منه لأنه هو الذي ضلّ، ولا يقال إنه هو الذي منع نفسه لأن المنع عجز والقادر ١٥ على الشيء لا يصح أن يكون عاجزا عن ضدّه.

[٢١] فصل آخر في بيان مذاهبه في اللطف والصلاح والأصلح وما يتعلّق بذلك

اعلم أنه كان يقول إن اللُطف في فعل الطاعة هو المعنى الذي اذا فعله الله تعالى بالمُكلَّف كان مُطيعا لا محالة، وذلك هو قدرة الطاعة. وكان لا يجعل ما عداها من المعاني لطفا في فعل الطاعة، لأجل أن جميع ذلك ممّا لا يستحيل أن يوجد مع عدم ٢٠ الطاعة. وانما يكون اللطف في فعل الشيء ما اذا وُجد [وُجد] ما هو لطف في فعله ووجوده، ولا يختصّ شيء من المعاني بهذا الحكم الاّ القدرة فقط لأنها هي التي

١) الأصل: قوله.

بوجودها يوجد مقدورُها لا محالة ، ولا يصح أن يقارنها منع او عجز عن وجود مقدورها .

وكان يقول إن ما في مقدور الله تعالى من أنواع اللطف وأجناسها لا حدّ له ولا غاية ، وإنه خصّ بذلك المؤمنين فقط ، فأمّا الكافرين فلم يفعل بهم لطفا في الدين بوجه من ٥ الوجوه. وكان يقول إن ترك فعل ذلك بالكافرين لا يقتضي له بُخلا ولا جَورا ، لأن البخل مَنْعُ واجبٍ مستحَقٍّ ولا يجوز أن يُستحقّ على الله تعالى شيء بوجه. وانما أفعاله تفضُّل اذا كانت[1] إنعاما ، ولا يجب بترك التفضّل بخل. وكذلك أفعاله كلها عدل ، لأجل أن كل ما فعل فله أن يفعل. والجور انما هو الخروج عن الحدّ المحدود والزوال / [٥٨ أ] عن الرسم المرسوم ، ولا يجوز أن يكون فوقه حادٌّ وراسمٌ فيكون بفعل شيء جائرا.

١٠ وكان يقول : «إنّي لا آبى القول بأن الله تعالى أراد سَفَه مَن لم يلطف له وهلاكه ، وأنه لم يفعل له ذلك لأجل أن مراده فيه هلاكه وفساده وكفره» . وقد بينّا من مذهبه في باب الإرادة أنه كان يقول إن السفيه لا يكون سفيها بإرادة السَفَه ، كما لا يكون المُطيع مطيعا بإرادة الطاعة ولا الحكيم حكيما بإرادة الحكمة.

وكان يقول إنه لا فرق بين أن يفعل بالمُكلَّف ما يعلم أنه اذا فعله به فسد وفعل ما ١٥ يؤدّيه الى الهلاك وبين أن لا يفعل به ما لو فعله نجا من الهلاك من أن كل واحد من الأمرَيْن يجري مجرى صاحبه ، وأن مَن منع أحدهما وأجاز الآخر فقد ناقض.

وكان يقول إن الألطاف التي فعلها بالأنبياء والمؤمنين ابتداء فضلٍ منه لو لم يفعله لم يكن سفيها ، ولو كان واجبا عليه فعلُه [ما] استحقّ عليه شكرا به. ويتأوّل على ذلك سائر الآي التي في الكتاب ، مثل قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكُمْ وَرحْمَتُهُ مَا ٢٠ زَكَا مِنْكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾[2] ، وقوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾[3] ونحو ذلك من الآي التي تجري مجراها. وكذلك كان يقول في تكليف الخلق إن ذلك ليس بواجب بل كان جائزا أن يكلّف وأن لا يكلّفهم ، كما يقول في الإقدار على ما كلّف والمعونة عليه أن ذلك جائز وليس بواجب ايضا. وكل ذلك من الفعل

١) الأصل : كان. ٢) النور ٢١. ٣) النساء ٨٣.

والترك عدل وحكمة وليس في ذلك شيء واجب ولا يكون بتركه جائرا ولا سفيها.

وكان يقول إن المعتزلة يلزمهم تعجيزُ الله في منعهم وصفه بالقدرة على أن يفعل بالكافرين لطفا يؤمنون عنده اختيارا. وإنه[١] يقول: «سواءٌ قول من قال إنه لا يوصف بالقدرة على الأمر الذي اذا فعله بالمكلّف فعل ما كلّفه إجبارا وإلجاءً وبين ما لم يصفه بالقدرة على ما اذا فعله بهم فعلوا ما كلّفهم اختيارا في باب لزوم التعجيز من القولَيْن ٥ جميعا لقائلها».

وكان يقول إن إسم اللطف والتوفيق والعصمة من طريق اللغة لا يمتنع أن يقع على قُدَر المعاصي والكفر، ولكن انما خصصناها بقُدَر الطاعة والإيمان لأجل عادة المسلمين/ [٥٨ ب] وأهل الإسلام في ذلك ودعائهم ربّهم ومسألتهم إيّاه بأن يلطف بهم ويوفّقهم ويعصمهم، وذلك رغبةً في فضله وطمعا[٢] فيما عنده وفي قدرته من فعل الخير بهم. ١٠

وكان يقول إن أنواع هذه الألطاف اذا توالت وفعلها الله تعالى بالمكلّف ولم تتخلّلها كبيرةٌ قيل لِمَن فُعِلَ ذلك به إنه معصوم مُطلَقا، وذلك كأحوال الأنبياء والمُرسَلين والملائكة والمُقرَّبين. فأمّا اذا تخلّلتها[٣] الكبائرُ والمعاصي فإنه لا يقال له مطلقا «معصوم»، وإن قيل إنه «معصوم من الكفر» اذا أتى بتوحيد ربّه ووافى عليه مَعادَه. وكان يقول إنه لا ينكر أن يكون في المؤمنين سوى المُرسَلين مَن يعلم الله عز وجل من حاله أنه لا يواقع ١٥ كبيرة فيكون عنده معصوما على الإطلاق. ولا يقال مثل ذلك عندنا في واحد بعينه ما خلا الأنبياء والمُرسَلين الاّ ما نقوله في الأمّة اذا اجتمعت على أمر من الأمور إن ذلك الأمر حقّ واجتماعها مأمون الخطأ والزلل.

وكان يقول إن الصلاح والأصلح والمصلحة انما يُرجَع فيها الى النفع والأنفع والمنفعة والى اللذّة والألذّ والى ما يؤدّي الى ذلك. وكذلك يضاف الصلاح والأصلح والمصلحة ٢٠ بلفظها[٤] الى ما يجوز أن ينتفع به دون ما لا يجوز أن ينتفع به، كامتناع إضافة ذلك الى الله تعالى والى الأعراض والى الجماد لمّا لم يصح الانتفاع والنفع فيها.

١) كذا. ولعلّ الصواب: وكان. ٢) الأصل: طمع. ٣) الأصل: تخلّلها.
٤) الأصل: بلفظها.

وكان يقول : « ليس مجرى قولنا في الشيء إنه صلاح ومصلحة وأصلح مجرى قولنا فيه إنه حكمة او صواب او حقّ ، لأن كثيرا من الأشياء قد يكون حكمة وحقا وصوابا ولا يكون في نفسه صلاحا ومصلحة. ألا ترى الى فساد الأبدان بالعلل والأمراض والموت وتعذيبها بين أطباق النيران ووجود الآلام فيها وأنواع الضرر أن ذلك يرجع الى ما هو حقّ
٥ وحكمة وصواب وليس بصلاح وأصلح ومصلحة لا لِمَن فعله ولا لِمَن فُعِلَ فيه؟ ولو كان مجرى القول في الشيء إنه صلاح ومصلحة مجرى القول فيه إنه حكمة لكان يتبعها في الإضافات والنسب فكان يكون مصلحة لكلّ من هي له حكمة وحكمة لمن هو له مصلحة وذلك فاسد ».

وكان يقول إن أفعال الله تعالى كلها حكمة وحسن وصواب وحقّ وعدل وبعضها
١٠ مصلحة وصلاح وأصلح لمن فُعِلَ فيه. / وكان يقول إن خَلْقَه مَن يعلم أنه يكفر ويعطب [٥٩ أ] ويهلك وتمكينَه ممّا يتوصّل به الى فعل ما يُهلكه مع علمه بذلك لا يكون نظرا له ولا إصلاحا ولا مصلحة بحال. وكذلك إملاؤه له في العمر وإقامة الروح في جسده وإبقاؤه إيّاه مع علمه بأنه يزداد كفرا واستحقاقا للعقوبة لا يكون صلاحا له ولا أصلح ، ولا لغيره ايضا اذا علم أن غيره اذا نظر اليه فسد به وغيره.

١٥ وكان يقول إن القول بالأصلح على التحقيق يوجب تناهي مقدور البارئ تعالى ، لأن ذلك هو الأنفع والألذّ ولا نوع من النفع واللذّة الاّ والله تعالى قادر على الزيادة فيه لا الى حدّ. وكان يقول : « نظير قولنا في الأنفع والزيادة في الصلاح نظير قولنا في الأكبر والأكثر في الأجزاء إنه لا حدّ له في المقدور ولا نهاية ، ونظير قولنا في الجزء الذي لا يتجزّأ وإنه لا شيء أصغر منه نظير قولنا في أقلّ اللذّات والمنافع إن ذلك ينتهي الى جزء
٢٠ لا يتجزّأ فيستحيل أن يتوهّم أقلّ منه ، وإن قياس الأقلّ في الأصلح قياس الأقلّ في الأجزاء وقياس الأكثر في النفع قياس الأكثر في الأجزاء ». وكان يقول إن صدق الله تعالى غير مقدور[1] ، لأنه كلامه وكلامه صفة ذاته لم يزل بها موصوفا ، وإن الصدقَيْن لا يتفاضلان من حيث الصدق. وكذلك الحكمتان لا تتزايدان من حيث هي حكمة.

١) كذا، ولعل المعنى : الزيادة فيه غير مقدورة.

والمنافع واللذّات تتزايد من حيث هي لذّة ونفع ، فلذلك وجب أن يكون ما في مقدور الله تعالى من المصالح والمنافع واللذّات لا حدّ لها في الكثرة ، وإن انتهت في القلّة الى الأمر الذي لا يُتوهّم أقلّ منه.

وكان يقول إن الأصلح كان للمُكلَّفين أن يبتدئهم في اللذّات ويُزيل عنهم مشاقّ العبادات ويُريحهم من تعب المطالبات ويُوصِل اليهم ابتداءً من النعيم واللذّات ما يُوصِل ٥ اليهم بعد الطاعات ، وهو القادر على ذلك وهم المحتاجون اليه ، وهو الغنيّ عن تكليفهم وطاعتهم ولكنه المتفضّل في فعله اذا شاء فَعَلَ وكان له التفضّل واذا شاء تَرَكَ وكان بالترك عادلا حكيما. وكان يقول إن ما يصل الى المكلّفين بعد الطاعات من النعيم ليس باستحقاق ، وإن ابتداءَهم بمثل ذلك ألذُّ لهم وأهنأُ وأروحُ[١] وأنفسُ ولو فعل ذلك / بهم [٥٩ ب] كان أصلح لهم. وكان يقول إن من أبى ذلك فقد أبى ما يعلم صحته تأويل العقول ، لأن ١٠ كل العقلاء لو خُيِّروا بين أن تُوصَل اليهم المنافعُ التي هم اليها محتاجون من غير تعب وتكليف وبين أن يُوصَل اليهم مثلُ ذلك او دونه بعد التعب والتكليف كان حُسن اختيارهم لأنفسهم ونَظَرهم لها يدعوهم الى اختيار المنافع من غير تعب ، وخاصّة اذا لم يكن لِمَن يُكلِّفهم ويُتعِبهم بما يكلّفهم اليه حاجةٌ وانما غَرَضُه منفعتهم في تكليفه لهم. فبَانَ أن مَن لزم حكم العقول وما تقتضيه حكمة العقلاء في اختيار النظر لأنفسهم وإيثار ١٥ الصلاح والأصلح لهم يقتضي ما قلنا. واذا صح هذا الترتيب عُلِمَ أن ما فعله الله تعالى بالخلق من ابتدائه لهم في دار التكليف والمحنة فليس هو فعل الأصلح بهم ولهم ولا هو حُسن النظر لهم.

وكان يقول فيمَن يعلم اللهُ تعالى من الكفّار أنه لو بقّاه لآمن إنه يجوز أن يخترمه ، وأن يُبقِي مَن علم أنه يكفر. وإنه يجوز أن يكلّف واحدا يعلم أنه إن كلّفه كفر ، وأن لا ٢٠ يكلّف مَن علم أنه إن كلّفه آمن. وإنه يجوز أن يكلّف واحدا عشرة أشياء يعلم الله تعالى أنه يكفر بها ولو كلّفه خمسة آمن أن لا يكلّفه خمسة بل كلفّه عشرة.

وكان يحيل قول من قال إن الله تعالى اذا علم من عبده أنه لو أغناه او أمات غيره او

١) الأصل: أروج.

أفقره او أبقاه يؤمن او يكفر[١]، ويقول إن هذه الأشياء غير مُوجِبة لكفر ولا إيمان، وإن كُفر الكافر وإيمان المؤمن انما توجِبهما القدرة عليهما وذلك يحلّ في محلّ قُدَرهم.

وكان يحيل قول من قال إن الله تعالى فعل كذا لكذا، او إن الله تعالى فعل كذا وأراد به لُطف غيره وصلاحه، وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلّة او لسبب.

٥ وكذلك كان يقول إن الله تعالى موصوف بالقدرة على أن يُبقي المؤمن الذي يعلم أنه اذا أبقاه ازدادت طاعاتُه ويجوز أن يخترمه ويكون ذلك حكمة منه وعدلا، وإن الأنبياء لو أبقاهم أكثر من ذلك كانوا أكثر طاعة وثوابا فلمّا اخترمهم لم يفعل بهم أصلح ما في مقدوره لهم، وكان ذلك منه حكمة.

وكان يقول إن الوعد والوعيد / من الله تعالى، والترغيب والترهيب بعد الأمر والنهي [٦٠ أ]
١٠ غير واجبَيْن. وإنه اذا لم يزجر عن الجهل به لم يكن مُبيحا لمعصيته. وإن الله تعالى قادر أن يبتدئ بمثل العِوَض الذي يفعله بعد الألم من غير إيلام، ولو فعله كان حكيما متفضّلا ولو تركه لم يكن جائرا.

وإن من قال له رسول الله صلى الله عليه «إن خرجتَ الى بلد كذا ووصلتَ اليه كانت طاعتك أكثر من طاعتك الساعة، غير أنك لا تصل اليه لأنك تُقتَل» إنه إن
١٥ خُلّي وحُكمُ نظره اختار ترك الخروج. وكذلك إن قال له «إن وصلتَ الى بلد كذا ملكتَ عشرة ألف درهم، غير أنك لا تصل وتغرق قبل وصولك اليه» إن خروجه لأخذ ذلك تعرُّضا للمنفعة ليس بحكمة ولا حُسن نظر منه لنفسه. وكذلك القول في اختيار الله تعالى البقاء لِمَن علم أنه اذا أبقاه يعطب اذا أبقاه ليس بنظر له.

وكان يقول: «خَلْقُ الله تعالى مَن يعلم أنه يكفر فيستحقّ العقاب الدائم ليس بنظر
٢٠ له وإن كان مريدا أن ينتفع ايضا، على تسليم هذه الدعوى لهم مع قولهم إنه يريد ما لا يكون ولا يعلم الشيء أن يكون الاّ كان». وكذلك كان يقول إن أحدنا اذا علم أنه اذا أعطى ابنا له سيفا قتل به نفسه وإن لم يعطه السيف لم يقتل به نفسه وأعطاه فهو مريد لفساده. وكذلك اذا علم الله تعالى أنه إن أعطى عبدا من عبيده حياة وقدرة وأبقاه فعل

١) الظاهر أن هنا ثغرة في الأصل.

به الكفر الذي يستحقّ به العذاب إن ذلك يوجب أن يكون مريدا لفساده ، لأنه علم أنه إن لم يعطه القدرة لم يفعل الكفر وإن أعطاه فعل الكفر به.

وكان يقول : «سواء قول من قال إنه لو وجب أن يُميت مَن يعلم أنه يكفر كانت طاعته تقع على جهة الإلجاء ، وقول من قال إنه يجب أن يُميت من يعلم أنه إن أبقاه ارتدّ ، لأجل أنه قد دلّه على وحدانيته وصدق رُسُله وعلم أنه يعاقبه إن مات كافرا ، وإنه ٥ كما يجوز في حكمة الله تعالى أن يُبقي المؤمن الذي إن أبقاه كفر كذلك يجوز في حكمته أن يميت الكافر الذي إن أبقاه آمن».

وكان يقول إنه يجوز أن يستوي عبدان في المعصية فيتفضّل على أحدهما بالعفو ولا يتفضّل على الآخر بمثله. وكذلك / يجوز أن يرد القيامة إثنان أحدهما عامل والآخر غير [٦٠ ب] عامل فيتفضّل على من لم يعمل بمنزلة ثواب من عمل ، ولا يكون ذلك جورا ولا سفها. ١٠ وكان يقول إن المحاباة مأخوذة من الحِباء وهو العطيّة ، وجائز في فضله أن يحبو واحدا ولا يحبو آخر مثله. وكان يقول إن منزلة ذلك اذا فعله بهم في القيامة منزلة ما فعله بهم في الدنيا من اختلافهم في منازلهم وأموالهم وأقدارهم وصحتهم وسلامتهم ، ولم يكن تفضُّله على أحدهما بمُوجِب تفضُّله على الآخر.

وكان يقول : «كما أنه يجوز لأحدنا أن يعفو عن حقّ ويطالب بحقّ ولا يخرج عن ١٥ الحكمة ، كذلك يجب على أصلهم أن لا يمنعوا مثله في فعل الله تعالى». وقد بينّا من مذهبه أنه كان يقول إن ثواب المؤمن غير مُستحقّ على الله تعالى ، وإنه لو كان مستحقّا عليه لم يجز تأخيره عنه.

وكان يقول إنه لا يجوز أن يصير فعلُه حكمة لأجل ما يحدث من فعل غيره عنده ، بل فِعلُه حكمة لعينه فلا يقع هو وجنسه الاّ حكمة وانما يكون لغيره جورا ومنه يكون سفها لا ٢٠ منه ، كما أن جميع ما فَعَلَه من الألوان والحركات فلغيره لون وحركة وله فِعلٌ. وكان يقول : «قد يكون عين الشيء منّا قبيحا ويكون حسنا منه ، ويكون لنا سفها ومنه حكمة». وسنكشف عن أصله في ذلك بأكثر منه في باب التعديل والتجوير إن شاء الله وحده.

[٢٢] فصل في بيان مذاهبه في الباب الذي يسمّيه المخالفون التولُّد

اعلم أنه كان يحيل قول من قال « فِعل مُتولِّد » و « فعل مُباشِر » . ويقول إن المباشرة أصله من إلصاق بَشَرة بِبَشَرة ولا يصح أن تكون للفعل بَشَرة . وكذلك يحيل قول من يقول للفعل إنه متولّد او مُولِّد . ويقول إن الأعراض لا يصح فيها التولّد والتوليد ، لأن ٥ ذلك على الحقيقة من صفات الأجسام والجواهر او من صفات المُحدِث المُخترِع ، وكلا الوصفَيْن في العرض ممتنع .

وكان يقول إن الحوادث كلها مُختَرَعة لله تعالى ابتداءً وابتداعا من غير سبب يُوجِبها[١] ولا علّة تُولِّدها[٢] ، وإنه ما من / عرض فَعَلَه مع عرض او بعده عرضٌ او قبله الاّ وكان [٦١ أ] جائزا أن يفعله مع خلافه او على خلاف ذلك الوجه في التقدّم والتأخّر .

١٠ وكان يقول إن القدرة التي يخلقها في الإنسان ويخلق معها مقدورها فليست القدرة مُولِّدة للمقدور ولا مُوجِبة له ، وإن كان لا يأبى التسمية بأنها علّة له . فإنه كان يجوّز أن لا توجد القدرة ويوجد من جنس مقدورها مع عدم القدرة ، وإن لم يكن مقدورا . وكذلك العلم والحياة والإدراك والبصر ، فليس أحدهما موجبا لصاحبه وانما استحال أن يوجد العلم مع فقد الحياة والإدراك مع فقد البصر ، لأن العلم يضادّ ضدّ الحياة وهو ١٥ الموت ، فاذا لم تكن الحياة كان العلم الذي يضادّ الموت مع الموت موجودا وذلك مُحال .

وكان يقول إن من قال بالطبيعة المُوجِبة والطبع المُولِّد مُخطِئٌ من قِبَل أن الطبيعة والطبع على ما يشيرون اليه إن كان معنى حادثا لم يخرج عن جنس الجواهر والأعراض . ولا يصح أن يكون من جنس الجواهر لوجود تجانسها واقتضاء ما شاركه في الجنس مثل حكمه وفقد ذلك وعدمه . وإن كان ذلك من نوع العرض وجب أن يختصّ بحكم يباين ٢٠ به سائر ما عداه من المعاني المعقولة[٣] والأعراض المعلومة حتى يُميَّز بتلك الأوصاف المخصوصة بينها وبين ما ليس فيها مثل وصفها ، فاذا حصل ذلك نُظِر في حكمه . وهم لا يشيرون الى أكثر من هذه العبارة الفارغة ، ولا يزيدون على ذلك ما يؤدّي الى تحصيل معنى مخصوص بحُكم ووصف . واذا لم يحصل المُدّعي لذلك الاّ على لفظ فارغ من

١) الأصل : يوجبه. ٢) الأصل : تولده. ٣) الأصل : المفعولة.

معنى معقول حاصل فإن الذي يُعقَل من هذا المعنى هو الشيء المعتاد الذي قد اعتِيد حدوثُه على وجه ، فيقال « طبعه الخير » و« طبعه الشرّ » اذا اعتيد منه ذلك لا أن هناك معنى مخصوصا يقال له الطبع . وعلى ذلك لمّا اعتادوا حدوث بعض الأعراض في بعض الأجساد على وتيرة واحدة وعند حدوث بعض المعاني عبّروا عنه بالطبع والطبيعة ، وليس لذلك حاصل يختصّ معنى مخصوصا كالقدرة التي معناها معقول وحكمها مخصوص ٥ وأصنافها معلومة .

[٦١ ب] وكان يقول على هذا اذا قيل له « اذا لم يكن هناك / طبيعة موجبة وانما تحدث هذه الحوادث اختراعا باختيار المخترِع لها وهو الله عز وجل فهل يجوز أن يختار اختراعها على غير هذا الوجه ؟ » إن ذلك على وجوه . منها ما يقتضي محلاً في حدوثه لنفسه فلا يجوز حدوثه الاّ في محلّ ، كحاجة العرض في حدوثه الى محلّ ، فهذا الحكم وما شابهه لا يجوز ١٠ تغيّره وانقلابه . ومنه[١] ما هو حادث مستغنٍ بحدوثه عن محلّ وإن كان لا يُعقَل الآن ولا يُرَى الاّ في محلّ فإنه جائز أن يُخترَع لا في محلّ ويحدث منفردا عن كل محلّ ، وذلك هو الجوهر الذي يستغني بنفسه عن المحلّ .

فأمّا ما قالت الفلاسفة من المراكز والمعادن فذلك يرجع الى المعتاد الذي يجوز تغيّره لا الى ما لا يصح أن يحدث على خلافه ، وذلك كحركة النار صعدا وحركة الحجر ١٥ سفلا ، فإن ذلك لا لطبع موجب لذلك ولا لسبب مولّد له ، بل جائز في قدرة المخترِع لحركة النار صعدا ان يخلق فيها بدل ذلك حركة سفلا ويخلق في الحجر حركة صعدا ، وأن يرفع عن الماء البرودة والرطوبة ويخلق فيها الحرارة واليبوسة ، وكذلك يخلق في النار رطوبة وبرودة بدل ما فيها من الحرارة واليبوسة ، وإن اختلفت أسماؤها وأوصافها بعد ذلك لاختلاف هَيآتها وأعراضها وبطلان ما له سمّي ماء ونارا . وكذلك كان يقول فيما ٢٠ جانس هذه المسائل على هذا النحو إن كل ذلك ما لم يؤدّ الى نوع من المُحال الذي بيّنّا من اجتماع الضدّين في المحلّ او استغناء المحتاج الى محلّ عن المحلّ إن ذلك سائغ تبدُّله وانتقاض العادة فيه ، وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه . وكان يقول في ذهاب الحجر عند الدفعة إنه ليس بفعل للدافع منّا بل هو اختراع من الله تعالى ، جائز

١) كذا .

أن يدفعه أحدنا فلا يذهب بأن لا يفعل الله ذهابه ، وجائز أن لا يدفعه أحدنا فيذهب بأن يخترع الله فيه ذهابا وحركة.

وكان يقول إن دفعة الحجر في الدافع لا في المدفوع ، وكذلك كان يقول في الضرب والقتل والكسر والرمي ونحوه إن ذلك اذا وُصِفَ به المُحدَث فإنه انما يكون معنى حادثا ٥ في القاتل والضارب / والرامي والكاسر. [٦٢ أ]

وكان يقول إنه جائز أن يُوقِف الله تعالى الحجر الثقيل في الجوّ الرقيق من غير علاقة ولا دعامة ، وإن ذلك يجري في الجواز مجرى ما خلقه الله تعالى من جملة العالَم لا في محلّ ، واذا كان الحجر بعض العالم وخلقُه لا في مكان أعجبُ من إيقافه في الجوّ كان حُكمه كحُكمه. وكذلك كان يقول في وقوف الأرض إن ما فيه من الكون والسكون مخترَع ١٠ الله تعالى ابتداء من غير أن كان تحته ما يقلّه او فوقه ما يُظلّه فيعتمده.

وكان يقول في الإدراك إن الله تعالى هو المخترِع له في الأبصار عند وجود الضياء والمقابلة ، ولو أراد أن يخلقه مع عدم الضياء والمقابلة كان على ذلك قادرا وكان كونه صحيحا. وكان يقول إن ذلك نظير إحداثه الإنسان عن النطفة عقيب الوطء والزرع عند البذر عقيب الحرث ، وإنه قادر أن يبتدئ ذلك ابتداء من غير تقدّم بذر ولا حرث.

١٥ وكان يقول إن قول المعتزلة في التولّد وقول الطبائعيين مجتمعان في الفساد وأحد القولين مُعارَض بالآخر ، وإن قولها جميعا يؤدّي الى أن لا يُؤمَن أن يكون العالَم بما فيه[1] من وجوه الإحكام والتدبير والإتقان فِعل فاعلٍ غير عالِم ولا قادر ولا حيّ. وذلك أن الطريق الى أن نعلم أنه كذلك هو الاستدلال بأفعاله عليه ، وهم أجازوا حدوث أفعال منتظمة على غاية ما يكون من الاتّساق والتدبير من غير حيّ ولا عالم ولا قادر. أمّا الطبائعيون فإنهم ٢٠ أجازوا حدوث أفعال مُحكَمة ابتداء من غير عالِم ولا قادر ولا حيّ. والمعتزلة أجازوا مثل ذلك على طريق التولّد ، حتى زادوا على الطبائعيين فيه فقالوا «جائز حدوث فعل لا فاعل له في الحال» على معنى أنه كان مِن فِعل مَن فَعَلَ سببا تولّد عنه ذلك وفي حال التولّد فهو معدوم. فقد زادت المعتزلة على الطبائعيين في هذه المقالة ما يوجب عليهم

١) الأصل : فيها.

زيادة الشناعة ويُفسد عليهم الاستطراق من جهة الاستدلال على أن صانع العالم موجود. وكان يقول إن المعتزلة لا يصح لهم إنكار قول الطبائعيين في إجازتهم حدوث أفعال مُحكَمة بالطبع من غير حيّ ولا عالم ولا قادر ، / لأجل ما حكيناه عنهم في ذلك ممّا [٦٢ ب] يزيد عليه.

وكان يقول في حدوث الشبع بعد الأكل والريّ بعد الشرب والجوع والعطش عند ٥ عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص إن ذلك كله مخترَع لله تعالى مختار ، ولو شاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرا. ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه ، ولو فعل ذلك لكان نقضا للعادة ، ونقض العادات انما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين وإبانات من الكاذبين. وكذلك يقول في العلم الحادث عن النظر والعلم الحادث بعد الخبر المتواتر إنهما مخترَعان لله تعالى ابتداء لا ١٠ أنه جعل أحدهما مُكتسَبا واقعا تحت قدرة المُحدَث دون الآخر فقيل لأحدهما كسب وللآخر ضرورة. وكذلك كان يقول في الوَهْي والألم الحادثَيْن عن الضربة إنهما ليسا بكسبَيْن للضارب ولا مقدورَيْن له.

وجملة أصله في ذلك أن ما تعدّى محلّ القدرة عليه من المعاني فلا يصح أن يكون واقعا بالقدرة التي في المحلّ. وكان يقول إن مَن ذهب من أصحابنا الى أن جملة الإنسان ١٥ هي القادرة فإنه يجب عليه على هذا الأصل إبطال قوله في إنكاره القول بالتولّد اذ قد أجاز أن يتعدّى مقدورُ القدرة محلّها وإن كان ذلك في بعض من الجملة. ولذلك اتّسق قوله في إنكار هذا المذهب على أصله في أن القادر مَن قامت به القدرة دون الجملة ، وإن مقدور كل قادر في محلّ قدرته عليه لا يتعدّاه. والإبانة عن كشف أصوله في هذا الباب تُغني عن الجواب في تفريع المسائل التي تتفرّع عن هذا الأصل. وفيما نبّهنا عليه في ٢٠ هذا الباب من قوله في التولّد ما يُستدلّ به على الأجوبة في الفروع التي تتفرّع عنه ويُغني عن تطويل الكلام فيه.

[٢٣] فصل آخر في إبانة مذهبه في الآجال

أعلم أنه كان يقول إن الأَجَل والحين والوقت والزمان ممّا تتقارب معانيها ، وإن أجل كل حادث حال حدوثه . وكان يقول إن الأفعال على الإطلاق بحدوثها لا تقتضي / [٦٣ أ] مكانا ولا زمانا ، لأن المكان والزمان محدَثان ايضا ، فلو كان كذلك تعلّق كل مكان ٥ بمكان وكل زمان بزمان لا الى غاية وذلك فاسد . فعلى هذا اذا قيل « أجل الدَيْن » المراد به الوقت الذي يحلّ فيه الدَين فكان لصاحبه أن يُطالَب به . وأجل الحياة حال حدوثها ، وأجل الموت حال حدوثه .

وكان يحيل قول من قال لوقت لم يبلغ اليه المُخبَر عنه بذلك إنه أجله ، ويقول إن تحقيق ذلك يؤدّي الى أن يضاف الأجل الى من لم يكن لـه أجـل[١] ، ولا يجوز على ١٠ التقدير مثل ذلك ايضا لِمَا يلزم عليه من المقالات الفاسدة . وهذا هو نكتة الخلاف في هذا الباب بيننا وبين القدرية ، لأنّا نقول إن المقتول ميّتٌ مات بأجله كمن ليس بمقتول ، فإنه انما مات بأجله المعلوم له المقدَّر . ويستحيل قول من قال إن ما لم يبلغه من الوقت أجله ، كما يستحيل قول من قال فيما لم يحدث فيه من الحياة إنه حياته او موته على الحقيقة ، وانما يقال ذلك توسّعا ومجازا .

١٥ وعلى هذا يعتمد قوله عز وجل ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[٢] . وكان يتأوّل قوله تعالى ﴿قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾[٣] أن ذلك أجل القيامة ، وهو عند بعث الخلق وحشرهم للثواب والعقاب . ولهذا قال تعالى ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُون﴾[٣] أي تشكّون في هذا الأجل المسمّى الذي هو البعث . ويتأوّل قوله تعالى ﴿وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسمًّى﴾[٤] على أن معناه أنه كان يكون لهم أجلا لو بلغوه ٢٠ وكان المعلوم ذلك . ألا ترى أنه لم يُضِف اليهم ذلك ولا قال إنه أجلهم ؟ ألا ترى أن آخر الآية يؤيّد ما قلناه ، وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللهِ إِذَا جَاءَ لا يُؤَخَّرُ﴾[٤] ؟ فعُلِمَ أن ما لم يبلغوه لم يكن لهم أجلا .

١) الأصل : أجلا. ٢) الأعراف ٣٤. ٣) الأنعام ٢. ٤) نوح ٤.

فأمّا القول فيما لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون فقد يصح ذلك على نوع من التقدير، وهو أن يقال: «لو عاش أكثر من ذلك كان ذلك هو المعلوم السابق، وكان أجلُه حينئذ الوقت الذي بلغه والحال الذي بقي اليه». وليس هذا ممّا فيه خلاف بيننا وبين القدرية أن الكلام على ما لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون وكيف / كان حكم [٦٣ ب] العلم السابق به صحيحٌ. ٥

وكان يقول إن القتل المُضاف الينا غير الموت، لأن الموت لا يدخل تحت قدرتنا وهو في غير محلّها، والقتل قد يكون لنا كسبا في محلّ القدرة. فأمّا القتل المضاف الى الله تعالى فقد يكون بمعنى الموت.

وأمّا قول القائل إنه لو لم يُقتَل المقتول في هذا الوقت لأماته الله تعالى فلا يصح ذلك على وجه ويصح على وجه. فأمّا الوجه الذي لا يصح هذا القول منه فهو لأن ذلك ممّا ١٠ لا يمكن الوقوف عليه الاّ بخبر الصادق، وكما أن ذلك ممكن فخلافه ممكن. والوجه الذي يصح هو أنه اذا كان المعلوم أن ذلك وقت موته وأجل وفاته لم يتقدّم ولم يتأخّر، وكان ذلك كذلك عند من يعلمه بخبره الصدق الذي لا يجوز فيه الخُلف.

وكان يقول اذا قيل له «اذا مات المقتول بأجله فما ذنب القاتل؟» إن ذنب القاتل في تعدّيه في قتله وهو غير موته، وبه يتعلّق القصاص والغرامة دون أن يتعلّق بما ليس بمقدور ١٥ له على كل حال. وكان يقلب هذا عليه ونحو هذه المسألة بما يجوز أن يكون في المعلوم مثل ذلك ويحدث القتل في الحال الذي سبق العلم بأن الموت يحدث مِن فِعل الله تعالى فيه، ومع ذلك لا يسقط حكم القصاص وما يتعلّق بالقتل من الأرش والغرامة.

وبمثله أجاب المعتزلة في قولهم لنا «لو كان كما قلتم لكان مَن ذبح ما يذبح من المغصوب لا يلزمه الغرامة لأنه لو لم يذبحه صار مَيْتةً» بأن ذلك عندهم جائز أن يكون ٢٠ كان ذلك، ومع ذلك لا يُسقطون الغرامة ولا يجعلونه سببا لإسقاط ظلامته مع التعدِّي في الذبح لا في الموت، وبه يتعلّق الغرم. فأمّا الموت وخروج الروح فلا خلاف أنه غير مقدور للبشر ولم يتعلّق به نهي ولا أمر. فاعلَمْه إن شاء الله.

[٢٤] فصل في إبانة مذاهبه في الأرزاق والأسعار وما يتعلّق بذلك من الكلام في فروعها

قد بيّنّا لك فيما قبل أنه كان يقول إن الرزق يجري مجرى الخلق في أنه لا يصح أن يوصف به البارئ تعالى في الأزل وإن وَصْفَنا لله تعالى بأنه رازق وللخالق بأنه خالق هو
٥ وصفٌ / مشتقّ من الخلق والرزق، وإنه لا يصح أن يقال إن الله تعالى لم يزل خالقا رازقا [٦٤ أ]
لاستحالة وجود ما منه يشتقّ هذان الوصفان في الأزل الخلق والرزق.

وكان يقول إن معنى الرزق فِعلٌ واقع على وجه مخصوص، وهو أن يكون ممّا يتغذّى به الحيوان او ينتفع به مِن دفع حرّ او برد وأذى وضرر واستجلاب منفعة وتمكين من ذلك. هذا هو معنى وصفنا بأنه رزق على الإطلاق. ثمّ معنى وصفنا له بذلك على
١٠ التقييد بإضافة ونسبة مخصوصة الى غيره فانما يفيد أن ذلك الغير الذي أضيف اليه بأنه رِزقه تغذّى به او انتفع به او تمكّن به من اجتلاب منفعة او دفع مضرّة.

وكان لا يُراعي في ذلك أن يكون مِلكا لمَن تغذّى به او لم يكن مِلكا. فاذا قيل «اذا لم تعتبر في الرزق المِلك أفتقول إن مَن أكل حراما فقد أكل رزقه؟» أجاب بأن هذا كلام يحتمل وجهَيْن مختلفَيْن، فاذا فصل ذلك زال اللبس. وهو أنه إن أراد القائل
١٥ «أكل رزقه» أي «أكل ما كان له أن يأكل»، فمُحال. وإن أراد أنه أكل ما تغذّى به وصار قِواما لجسمه وغذاء له فذلك ممّا لا ننكره.

وكان يتأوّل قول الله تعالى ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[١] على أن ذلك انما يرجع الى الرزق الذي هو مملوك لِمَن ينفق منه، ولذلك مدحهم على إنفاقه وأثنى عليهم لأنه لا يمدح على إنفاقهم ما ليس لهم أن ينفقوا. وليس في ذلك ما يقتضي أن لا يصح أن ينفق
٢٠ أحد الاّ ممّا لا يملكه[٢] بل يصح أن ينفق ممّا يملكه على الوجه الممدوح فيُمدَح عليه، ويصح أن ينفق ايضا على الوجه الذي ليس له أن ينفقه فيُذمَّ عليه.

وكان يقول: «لو كان الأمر كما قال من زعم أن الرزق هو التمليك لكان أكثر الخلق غير مرزوقين لله تعالى. وذلك أن جملة الحيوانات التي لا مِلك لها يجب أن تكون

١) البقرة ٣ الخ. ٢) كذا. ولعل الصواب: مما يملكه.

غير مرزوقة. وكذلك يجب مثله في كثير من المكلّفين اذا أكلوا حراما وتصرّفوا فيه. وهذا خلاف قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1]، وخلاف قوله تعالى ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[2].

وكان يقول: «لو كان معنى الرزق هو التمليك، ومعنى التمليك التمكين والإقدار على ما مكّن منه، لكان قد ملّك الكافرين الكفر ورزقهم / من حيث مكّنهم منه وأقدرهم [٦٤ ب] ٥ عليه، والمخالفون فيه يأبون ذلك».

وكان يقول إنه لا يصح أن يأكل أحد رزق غيره او يغصب أحد أحدا رزقه، كما يستحيل أن يتغذّى أحد بغذاء غيره او ينتفع بنفع غيره او يألم بألم غيره. وكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد او يزيد فيه او ينقص منه، ويجري ذلك عنده مجرى الأجل، فكما لا يصح أن يقدّم أحد أجلا او يؤخّره فكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد او ١٠ يقدّمه او يؤخّره. وكان يقول إن جميع ذلك مقسوم مُقدَّر محكوم به لا يزيد على ما قُدِّر ولا ينقص، كما رُوِيَت فيه الأخبار ونطقت به الآثار ودلّت عليه آي الكتاب والسُنَن.

وكان يقول في الأسعار وما يحدث منها زائدا وناقصا إن ذلك من الله جل وعز، وذلك بإلقاء رغبة ورهبة في القلوب فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده وينقص على حسب ما يُلقَى في القلوب من الزهادة فيه وقلّة الرغبة. وكان يقول إن ١٥ المُسعِّر هو الله تعالى، ولا يقدر على إلقاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب الاّ الله عز وجل. وقد يُحدِث الله تعالى ذلك ابتداءً، ويُحدِث ذلك عند حدثان حوادث من تخويف سلطان قاهر وتضييقه وحبسه وعند ترغيبه وتكثيره بذلك. وفي كلَيْ الحالَيْن يضاف الى الله تعالى خلقا وإحداثا.

وكان لا يسلك في اختلاف هذه الحوادث مسلك سائر أصحابنا في طلب تعليل له ٢٠ في الجملة من أن ذلك طلب لمصلحة قوم ومحنة قوم، وإن كان قد قال تعالى ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[3]، وقال ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾[4]. وليس ذلك يجري مجرى التعليل اللازم الذي لا يجوز خلافه ولا بدّ أن

١) هود ٦. ٢) الروم ٤٠. ٣) الزخرف ٣٢. ٤) الفرقان ٢٠.

يكون كذلك او هو ما به يكون الفعل كذلك ، بل كان يقول إنه لو أحدث هذه الحوادث على خلاف هذا الوجه مِن بسط الرزق للكل او تضييقه على الكل لم يكن ذلك ممتنعا ، ولا كان ذلك سفها ولا خلاف الحكمة . وكان يقول إن ما فَعَلَ من ذلك فهو حكمة ايضا ، لا لأجل هذه العلّة بل لو حدث على غير ذلك كان حُكمه حينئذ في ٥ الحكمة حُكمه الآن .

وعلى ذلك تُبنَى أصوله في / جملة ما يتعلّق بالتعديل والتجوير أنه لا يختلف أمره [٦٥ أ] ووصفه بالحكمة وغيرها باختلاف ما يحدث من أفعاله وتدبيره ، بل على أيّ وجه حدث ممّا يصح أن يحدث عليه فإنه لا يحدث الاّ حكمةً منه لاستحالة أن يحدث منه ما ليس بحكمة . فاذا وقفتَ على هذا الأصل من مذهبه بنيتُ عليه ما بعد ذلك .

١٠ [٢٥] فصل آخر في بيان مذهبه في باب التجوير والتعديل وما يتعلّق بذلك

اعلم أن معنى التعديل هو نسبة العدل الى من نعدّله وإضافة ذلك اليه والحكم له به . وكذلك معنى التجوير هو نسبة الجَور اليه والحكم له بأنه جائر . فاذا قيل « هذه من مسائل التعديل والتجوير » ، فالمراد بذلك أنها من المسائل التي يُضاف فيها العدل او الجور الى من يُنسَب اليه الفعل لذلك فيقال إنه فاعله حتى يُحكَم بأنه عادل او جائر ١٥ لأجله . وهذا يقتضي أن نبيّن معنى مذهبه في الأصل ، ونبيّن عن حقيقة معنى العدل والجور على أصله .

وقد بينّا فيما قبل أنه كان يذهب في معنى العدل الى أنه هو فِعل ما للفاعل أن يفعله . وربّمَا قال إن ذلك ممّا لا يتحقّق معناه بشيء مفرد ، لأنه يقال « عدل السهم عن الهدف » اذا جار ، و « عدل فلان عن الحقّ » اذا زاغ ، و « عدل فلان على فلان عدلا ٢٠ ومعدلة » اذا اعتدل واستقام . وعلى هذا كان يقول في أحد الجوابَيْن إن الله تعالى لم يزل عادلا عن صفات النقص والعيب والآفة ، ولا يقول إنه لم يزل عادلا على ما يقال « عدل فلان على فلان عدلا ومعدلة » لأن ذلك يقتضي حدوث فعل ويستحيل حدوث الفعل في الأزل .

وكان يقول في معنى الجور إنه هو الزوال عن الحدّ والرسم . فاذا كان زوالا عن حدّ

من يجب طاعته كان جورا مذموما. واذا كان زوالا عن حدّ على خلاف هذا الوجه كان جورا على الحقيقة ولم يكن مذموما، كما قال الشاعر ابو النجم العجلي:

هَادٍ وَلَو جَارَ[١] لِحَوْصَلاَئِهِ

[٦٥ ب] وذلك جور على الحقيقة وليس بالجور / المذموم.

٥ وعلى ذلك كان يجري عنده معنى الظلم أنه يكون قبيحا وغير قبيح على النحو الذي بينّا في معنى الجور. وكذلك كان يسلك في معنى الحكمة والسفه والحقّ والباطل. فاذا أُبِينَ عن أصله في واحد من ذلك تبيّن سائره به.

وكان يقول في الجملة: «أفعال الله تعالى كلها عدل وحكمة وحقّ وصواب وحَسَن، وليس فيها شيء منه قبيحا ولا منه سفها وجورا وظلما، كما أن أفعاله عند مخالفينا كلها ١٠ حكمة، وليس فيها شيء له حركة ولا سوادا ولا موتا ولا حياة ولا طعما ولا رائحة. ثم إن لم يتّصف هو منها بهذه الأوصاف الخاصّة لم يخرج من أن يوصف منها بما هو لائق به وجائز عليه». وكان يقول إن أفعال الله تعالى عدل وحكمة وحقّ وحسن لأعيانها لا لمعنى، وإنه لا يجوز أن يوجد شيء من أفعاله على أيّ وجه وُجد وحدث لا يكون منه الاّ عدلا وحكمة وحسنا وحقّا.

١٥ وكان يقول: «يجوز أن يكون شيء واحد لعينه عدلا ولمعنى جورا ولعينه حكمة ولمعنى سفها، كما يكون شيء واحد طاعة معصية لوقوعه على وجهَيْن مختلفَيْن، كنحو طاعتنا لله تعالى هي معصية للشيطان. كذلك نفس الفعل الواحد يكون قبيحا حسنا عدلا جورا من اثنَيْن لوقوعه على وجهَيْن مختلفَيْن».

وكان يحيل قول من قال إن أفعال الله تعالى تكون حكمة لأغراض تتبعها وفوائد تتعلّق ٢٠ بها، بل يكون فعلُه حكمة منه وإنه[٢] لعينه لا لمعنى أكثر منه على أيّ وجه وقع وحدث. وهذا كنحو ما ذهب اليه بعض مخالفينا في تعليل أفعال الله تعالى في أنها حكمة بأنها حدثت لمنفعة الغير او لدفع مضرّة او لفائدة غيره. وكان يجيز حدوث الفعل منه على خلاف هذه الوجوه مع أنه يكون منه حكمة. وكان لا يأبى أن يبتدئ بالضرر المحض

١) كذا. وفي كتاب الحيوان للجاحظ (٤: ٣١٣): حار. ٢) كذا. والظاهر كأنّه: وذلك.

الذي لا يتعقّبه نفع ولا تتعلّق به عبرة بحال ويكون مع ذلك حكمة وعدلا منه. وذلك كما يجيز أن يفعل ابتداءً منفعة من غير تقدّم طاعة وعبادة ممّن ينفعه بها.

وكان يقول إن الأمر لو كان كما قال مخالفونا إن أفعاله تكون حكمة بعلل متعقّبة او مقترنة او سابقة استحال مع ذلك القول / بحدوث العالَم وقِدَم مُحدِثه. وذلك أنه لو [٦٦أ]
٥ كان كذلك لم تخل تلك العلل من أن تكون قديمة او حادثة. فإن كانت قديمة وجب لقِدَمها قِدَم معلولها وهو[1] الفعل الواقع لأجلها لاستحالة تقدّم العلّة على معلولها. وإن كانت حادثة ولعلل مّا صارت حكمة اقتضت العلل عللا الى ما لا نهاية لها وذلك مُحال. فعُلِم أن إجراء هذا القول وطرده يؤدّي الى القول بحدوث معانٍ لا تتناهى وذلك مُحال، او الى القول بقدم ما هو أفعال وذلك ايضا مُحال.

١٠ وكان يقول إن طريقة مخالفينا في تعليل أفعال البارئ عز وجل في أنها حكمة بأنها مُعتبِرة بالمنافع والمضارّ التي تتعقّبها وتعتبر بها على اعتبار أمر الشاهد يؤدّي قَوْد اعتلالهم في ذلك الى حدث البارئ تعالى. وذلك أنه كما يُحسِّن أفعالَنا في الشاهد عندهم وقوعُها على هذه الوجوه فكذلك يحسّنه[2] ويدعو الى فعله حاجةُ الفاعلِ الى فعله وانتفاعه به على وجه من الوجوه. فأمّا اذا لم يكن له وجه من وجوه الحاجة ولا وجه من وجوه المنفعة أخرجه
١٥ ذلك من أن يكون له الى الفعل داعٍ، ومنع ذلك أن يُوثر الفعل ويختاره اعتبارا بحكم الشاهد. او اذا اختار الفعل وآثره فانّما يُوثره ويختاره لِمافيه من النفع واللذّة والجمال ودفع المضرّة. واذا كان كذلك والقوم اذا ساقوا اعتلالهم أدّى قولهم الى أن لا يكون فعل، او يكون فاعلُه محتاجا منتفعا. فإن أجازوا فاعلا على خلاف الوجه الذي يكون له الفاعل فاعلا في الدواعي الى الفعل فقد نقضوا قاعدتهم وهدموا أصولهم، وقيل لهم: «فلا
٢٠ تنكروا ايضا أن يخالف حُكمُه حكمنا في باب كون فعله حكمة لوجه لا يكون فعلنا بمثله حكمة».

وكان يقول إن سبيل القبيح والحسن في الشاهد سبيل واحد في أنه انما يُجتنب القبيح لِما فيه من النقص والضرر الراجع الى فاعله، ويُختار الفعل الحسن والحكمة لِما فيه من

١) الأصل: وهي. ٢) كذا.

النفع والجمال العائد الى فاعله. فلا وجه فيما يُفعَل له الفعل في الشاهد او يُترَك الاّ[1] ذلك او نحوه. فإن وجب أن لا يكون فاعلا لِمَاهو من غيره قبيحٌ لأن القبيح لا يُوثر فعله الاّ محتاجٌ او جاهلٌ بقُبحه وجب أن لا يكون فاعلا / للحَسَن لأنه لا يُوثره الاّ منتفعٌ به [٦٦ ب] متزيّن. وأراهم أنه يتعذّر عليهم أن يُرُوه حكيما في الشاهد يُوثر فعل الحكمة مع خلوّه من هذه الأسباب. ٥

فذكروا أمر الدهريّ اذا استدلّه ضالٌّ عن الطريق فأرشده أنه في إرشاده له حكيمٌ، ولا يكون مستجلبا لنفع من جهته لفرط غناه ولا معتقدا لمنفعة من غيره لإنكاره المعاد والثواب. فقال: «لا بدّ أن يكون فيه وجه من الوجوه التي له ما يرشده[2]، من استحماد اليه او دفع رقّة داخلة عليه في نفسه او وجه من الوجوه ممّا عدا ذلك ممّا يرجع الى نحو ما ذكرنا. فإن خلا من هذه الوجوه خلا من أن يكون له الى الفعل داعٍ، ولم يوثر الفعل ١٠ مع كونه حكيما».

وكان يقول إن ابتداء الخلق بالآلام وإدامتها لهم كابتدائه لهم بالنِعَم وإدامتها لهم وتخصيص البعض دون بعض سواء في الحكمة. وكذلك تسخير الحيوان بعضهم لبعض في الدنيا، وخلق بعضهم للجنّة وبعضهم للنار، وتوفيق بعضهم وخذلان بعض، وإدامة العقاب للكافرين والثواب للمؤمنين، كل ذلك ابتداء فضل وعدل والجميع حكمة، ١٥ وخلافه لو وقع كان حكمة. وانما قلنا بوجوب إثابة المؤمنين وعقوبة الكافرين خبرا لا نظرا، لأن النظر لا يوجب من ذلك شيئا. وكذلك كان يقول إن العفو عن جميع الكفّار في العقول جائز. قال: «وعلى أصل مخالفينا يجب أن يكون أَجْوَز، لأنه دفع ضرر عن مَن يلحقه الضرر به وهو الى الدفع[3] غير محتاج، والفاعل لذلك به غنيّ عنه لا ينتفع بإيلام ولا يستضرّ بالدفع، وليس للغير فيها مضرّة، وما جرى هذا المجرى فحُكمُه ٢٠ في الشاهد على أصلهم حُسنُ فِعله وارتفاع الحظر والحجر عن فاعله فيه».

وكان يقول في جواب من يسأله عن جملة ذلك «اذا جوّزتَ هذه المعاني كلها ورأيتَ جميع ذلك عدلا منه فهلاّ جوّزتَ عليه الكذب، وأن يكون ذلك منه عدلا وحكمة كما كان في اختلاف هذه الأفعال؟» بأن الكذب ليس ممّا لم يجز عليه لأنه لو

١) الأصل: الى. ٢) كذا. ٣) كذا. ولعل الصواب: الضرر.

فعله كان منه قبيحا ، ولكن طريق استحالته عليه كطريق استحالة الجهل عليه ، لأجل أن نقيضه من صفات الذات ولا يجوز عليه العدم والبطلان . فاذا كان عِلمُه من صفات ذاته لم يجز عليه الجهل لا / لقبح الجهل ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه بوجود [٦٧ أ] الجهل له . كذلك الصدق من صفات ذاته ، ويستحيل عليه العدم ، ويتضادّ أن يكون ٥ صادقا كاذبا في شيء وشيئَيْن كما يستحيل أن يكون عالما وجاهلا في شيء وشيئَيْن ومن وجه ووجهَيْن .

فأمَّا الأمر بالكذب وجواز وروده بذلك فإنه كان يقول : «لو ورد الأمر به لم يستحل ، مع أنه قد رُوي إن الله تعالى أباح الكذب في ثلاثة مواضع ونهى عن الصدق في كثير من المواضع ، فقَبُحَ صدقٌ لأجل النهْي وحَسُنَ[١] كذبٌ لأجل الأمر ، فعُلِم أن ١٠ ذلك لم يقبح ولم يحسن لأجل أنه صدق وكذب» . وكان [يقول] اذا قيل له «اذا جوّزتَ أن يأمر بالكذب فجَوِّزْ أن يكذب» إن ذلك لأجل أنه ليس كل ما يجوز أن يأمر به يجوز أن يوصف به . ألا ترى أنه اذا أمر بالحركة فلا يجوز أن يتحرّك ، وأمر بالطاعة ولا يجوز أن يطيع ؟ على أنهم إن قالوا «اذا جوّزتم أن يأمر به فجوِّزوا أن يخلقه» . فإنه كان لا يأبى ذلك بل كان يقول إن جميع ما خلقه من الكذب[٢] فهو لغيره كذبٌ ١٥ ولغيره حركةٌ وغيرُه كاذب ومتحرّك . ولا ينكر أن يكون خالقا لكذب غيره فيكون غيره الكاذب به ، كما يكون خالقا لحركة غيره فيكون غيره المتحرّك بها . وكان يقول : «مُحال أن يتّصف هو بما خلقه من الكذب حتى يكون هو كاذبا ، كما أنه مُحال أن يتّصف بالحركة حتّى يكون هو متحرّكا» . وكان يُجري القول في إحالة الأمرَيْن عليه مجرى واحدا .

وهذا غاية ما يتأدّى اليه كلام المخالفين من المعتزلة على هذا الأصل الذي ذهبت ٢٠ اليه في التعديل والتجوير وإثبات أفعال الله تعالى كلها عدلا منه حَسَنا حكمة حقّا صوابا على أيّ وجه وقع وحدث . وكان يقول إن سبيل مخالفينا من المعتزلة وسبيل الملحدة من المعطّلة والزنادقة والثنوية والبراهمة وسائر من أنكر الصانع وجحد النبوّات في هذا الباب سواء ، لأنهم طلبوا تعديله في أفعاله من أفعال الشاهد ورأوا حكمته مَقِيسة على حكمة

١) الأصل : حسّن. ٢) لعل الصواب : من الكذب والحركة.

حكمائنا ، وهذا يقودهم الى القول بالدهر حتى يستووا هم مع الزنادقة في أصول المذهب
[٦٧ ب] بإيجاب عللهم ذلك عليهم وطُرُقهم . وقد كشفنا عن بعض ذلك / ونبّهنا على طريقه
وأوضحنا عن وجه اشتراكهم في هذه العلل ، فاعلَمْه إن شاء الله.

وكان يقول إن الله تعالى خلق الخلق على أربعة أضرب . فمنهم مَن خلقه وأراد منفعته
٥ في الدنيا والآخرة . ومنهم من خلقه وأراد منفعته في الدنيا دون العقبى . ومنهم من خلقه
وأراد مضرّته في الدنيا ومنفعته في الآخرة . ومنهم من خلقه وأراد مضرّته في الدنيا
والعقبى . وكذلك كان يقول إن المُكلَّفين يتنوّع حكمُهم على أنواع ثلاثة[1] : فمنهم مُثابون
لا محالة ، ومنهم مُعاقَبون لا محالة ، ومنهم من يجوز مثوبتُهم كما يجوز عقوبتُهم ، ومنهم من
يجب مثوبتهم ويجوز عقوبتهم وهم مرتكبو الكبائر اذا ماتوا من غير توبة .

١٠ وقد بينّا أن مذهبه في طريق كون الثواب والعقاب الخبر . فأمّا وعيد الكافرين فعنده
معلوم بالإجماع على تعميم وعيدهم وتأبيد عذابهم . وأمّا ثواب المؤمنين الذين لا كبيرة
معهم فكذلك . وأمر الفُسّاق موقوف في التعذيب وتركه ، مقطوع بترك تخليدهم وتأبيدهم
في العذاب ومقطوع بمثوبتهم على كل حال . فأمّا الذين ليسوا بمكلّفين كالمجانين والأطفال
والبهائم ، فإنه كان يقول في أطفال المؤمنين إنهم في الجنّة مع آبائهم ، للأخبار الواردة في
١٥ ذلك .

وأمّا أطفال المشركين فقد كان متوقّفا في ذلك ويُجري أحكامهم مجرى الفسّاق في
باب الوقف . وكان يقول : « قد رُوِيَت في ذلك أخبار ، منها ما هي متعارضة ومنها ما
يوجب الوقف . فأمّا التي هي متعارضة فلا يمكن الاعتماد عليها . وذلك كنحو ما رُوي أن
خديجة سألت النبيّ صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره ، فقال لها « هم مع آبائهم
٢٠ في النار » . ورُوي أن عائشة سألته عن ذلك فقال « لو شِئْتِ لأسمعتُك تَضاغِيهم في
النار » . ورُوي فيها ايضا أنه قال إنهم خَدَمُ أهل الجنّة . ورُوي ايضا أنه اذا كان يوم
القيامة تُؤَجَّجُ نارٌ فيقال لهم « ادْخُلوها » فكل من دخلها دخل الجنّة ، ومن لم يدخلها
دخل النار . فأمّا أظهر ما رُوي في ذلك ممّا يوجب الوقف فما رُوي أنه سُئل عن ذلك

١) كذا.

فقال « الله أعلمُ بما كانوا عاملين» يعني « لو بلغوا» ». وذكر في كتاب /له سمّاه كتاب [٦٨ أ]
المعرفة أنه يمكن أن تُحمَل هذه الأخبار على الترتيب فيها، فيقال إن ما قال فيه أنه
تُؤجَّجُ لهم نارٌ فيُؤمَرون بدخولها فمن دخلها دخل الجنّة، انما يرجع الى الذين قال فيهم
إنهم خدم أهل الجنّة، والذين لا يدخلونها يرجع الى من قال فيهم «لو شئت لأسمعتك
٥ تضاغيهم في النار»، حتى تترتّب هذه الأخبار بعضها على بعض. ويكون تقدير ذلك
أن من كان في المعلوم أنه لو بلغ آمن كان من خدم أهل الجنّة، ومن كان في المعلوم أنه
لو بلغ كَفَرَ فمن أهل النار.

واعلَمْ أنه كان يقول بوجوب الإعادة للمكلّفين خبرا لا نظرا، لِماعرّفناك من أصله
أن الثواب والعقاب عنده سمعيّ لا عقليّ. ولذلك كان لا يقطع بإعادة المجانين والبهائم
١٠ ويقول: «جائز أن يُعادوا فيدخلوا الجنّة وأن لا يُعادوا، والأمر في ذلك موقوف على ما
يثبت سمعا وشرعا اذ لا مجال للعقل في ذلك». وكذلك كان يقول فيمن لم تبلغه الدعوة
او لم ينفذ اليه رسول وفيمن لو خلا الزمان من الرسل مثل ما قلنا في هذه الحيوانات إنه
يكون أمرهم موقوفا لا يُقطَع لهم بثواب ولا عقاب، مع أنه قد رُويت أخبار في حشر
البهائم وأنه تُغيَّر خلقتُها فيدخلون الجنّة. فأمّا المُقاصّة فلا تجري في أحوالهم، وما يُروَى
١٥ أنه يُقتصّ للجَمّاء من القَرْناء فمَثَلٌ، والمعنى فيه انما يُقتصّ للمظلوم الضعيف من الظالم
القويّ إخبارا عن العدل ووضع الموازين بالقسط، لا أنه تحقيق لجريان مُقاصّة بين
البهائم، بخروجها عن حدّ المكلّفين واقتصار إجراء الحدود والعقوبات عليهم دون من
سِواهم.

وكان يقول فيمن قُطِعَت يدُه وهو مؤمن ثم كفر، او قُطعت يدُه وهو كافر ثم آمن،
٢٠ مثل ذلك أنه يجوز أن تُوصَل بصاحبها[1] فتدخل النار او الجنّة، وجائز أن لا تُعاد وتُخلَق
له يدٌ أخرى، وجائز أن تُخلَق خِلْقةٌ فتدخل الجنّة او النار. وأصل هذا الكلام هو راجع
الى تحقيق معنى المأمور والمنهيّ والمُطيع والعاصي والحيّ القادر. فمن جعل الحكم للجزء
الذي قامت به الحياة والقدرة أفرد للأجزاء[2] حكمه، فيكون محلّ الكافر النار ومحلّ

١) الأصل: بصاحبه. ٢) الأصل: للاجر.

[٦٨ ب] المؤمن الجنّة. ومن جعل الحكم للجملة من أصحابنا أجاز أن تُوصَل به يدُه، وأجاز / أن تُوصَل يد الكافر بالمؤمن ويد المؤمن بالكافر، وأجاز أن لا تعاد ايضا فيُتمَّم الخلقتان بغير ذلك، اذ لا حكم للابعاض عندهم اذ الجملة هي الحيّة القادرة المأمورة المنهيّة.

واعلَمْ أنه لم يختلف قول شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه في حقيقة الإنسان وحدّه أنه هذه الجملة المبنيّة بهذا الضرب من البِنية المركّبة بهذا النوع من التركيب. وعلى ذلك ٥ نصّ في كتاب **النوادر**، وردّ على من أنكر من المنانية[1] والنّظامية والمُعمَّرية. واستدلّ على ذلك بظاهر اللغة ومخاطبة أهلها أنه اذا قيل لهم «ما الإنسان؟» أشاروا الى هذه الجملة المبنيّة بهذا الضرب من البنية، كما اذا قيل لهم «ما النخلة؟» أشاروا الى هذه الشجرة المخصوصة. وانما اختلف أصحابنا وقولُه في الحيّ القادر والمُكتسِب هل هو الجملة او الجزء الذي قامت به الحياة والقدرة. فكان اختيار الشيخ أبي الحسن رحمه الله ١٠ فيما يذهب اليه في ذلك أن القادر هو من قامت به القدرة وهو المكتسب وهو المُطيع والعاصي وهو المُثاب والمعاقَب.

وكان يقول إن أبعاض الجملة مسخّرة بعضها لبعض حتى لا يكون بعضها على قصد وبعضها على خلافه، بل تُخلَق إراداتُها وقُدَرُها على نوع واحد في كفر وايمان وجحد وإقرار على الوجه الذي يقتضي الثواب والعقاب. وكان يقول: «خلاف ذلك غير ١٥ ممتنع، وانما قلنا بوجوب كون أجزاء هذه الجملة على حكم واحد خبرا وتوقيفا وإجماعا لا نظرا وعقلا. فإنه لا يستحيل أن يكون جزء مُنعَّما وجزء آخر متّصلٌ به مُعاقَبا مُعذَّبا، ولكن لمّا أجمعت الأمّة على أنه لا يجوز أن تكون هذه الجملة مؤمنة كافرة مُعذَّبة مُثابة معا قضينا بهذه القضية التي حكمنا بها، لا أن خلاف ذلك ممتنع كونُه في العقول، بل يجري جواز اختلاف حكم أجزاء الجملة في ذلك مجرى جواز اختلاف حكمها في كون ٢٠ بعضها على هيئة وبعضها على هيئة أخرى وبعضها على لون وطعم وبعضها على لون وطعم آخر خلاف ذلك». وذلك أن هذه المعاني والأعراض عنده حكمُها وأوصافها وأسماؤها الخاصّة التي هي مشتقّة منها ترجع الى محالّها التي تقوم[2] بها على الحقيقة. فاذا أُطلقت

١) الأصل: المباعيه (؟) ٢) الأصل: والتي ما يقوم.

على الجملة / فذلك توسُّع. [٦٩ أ]

وكان يقول إن مخالفينا من المعتزلة في أصولنا من التعديل والتجوير مع ذهابهم الى القول بأن الفاعل الحيّ القادر هو الجملة لا سبيل لهم يتخلّصون به من مسائل العَطَوي ومُعمَّر عليهم في الإنسان، مع تمسّكهم بهذه الأصول التي يدّعونها بالتعديل والتجوير ٥ وذهابهم مع ذلك الى أن الإنسان والقادر المأمور هو الجملة. وقد عارض أحد القولَيْن بصاحبه معارضة فاسد بفاسد، لا أنه يذهب مذهب العَطَوي او معمّر. وقد غلط بعضهم فتوهّم أنه كان يقول بمذهب معمّر في الإنسان لمّا رأى أنه يلزم المعتزلة مذهبه ويُريهم أنه لا سبيل لهم الى التخلّص من كلامه. وقد ذكر بعض ذلك في **النوادر** وبعضه في كتاب **نقض اللطيف على الاسكافي**. ولم يعارضهم بقول العطوي ومعمّر لأجل أنه ١٠ مذهبه ولكن ليُريهم عجزهم عن كسر قول وأن يتبيّنوا بذلك فساد مذاهبهم معارضة باطل بباطل لتبيُّن الحقّ في غيره وخلافه.

وكان يقول إن جواز إيلام الأطفال في الآخرة كجواز إيلامها في الدنيا، وإنه ليست العلّة في حسن إيلامها في الدنيا ما يعتقبها من الأعواض عليها في الآخرة كما زعم المعتزلة، بل الأعواض على ذلك غير واجبة، وإنه لو لم يُوصِل اليهم نعما ولذّة بعد ذلك كان ١٥ سائغا ولم يكن الله تعالى بذلك عن الحكمة خارجا.

وكان يقول إن ما عوّلت عليه المعتزلة في اعتبار حُسن أفعال الله تعالى وكونها منه حكمة من تمثيلها بأمر أفعال الشاهد، فإنهم في ذلك مناقضون على هذا الموضوع ومخطئون بحكم الشاهد على هذا الأصل. وذلك أن أحدنا اذا أراد بعبده او ولده خيرا وأحسن له النظر وأمكنه أن ينفعه بغاية المنفعة من غير أن يتعبه بنوع من أنواع التعب ولا أن يُولمه بوجه من ٢٠ وجوه الآلام ثم أنه لم يُوصِل مثل تلك المنافع اليه الاّ بعد الإيلام والإتعاب، فإنه لا يوصف بالنظر لولده ولا بالحكمة في ابتدائه إيّاه بالآلام لأجل هذا الغرض، بل لو قال قائل إن مِن أعظم الدلالة على أن مَن فعل مثل ذلك بولده او عبده في الشاهد سفيهٌ او إن ذلك / من أعظم الدلالة على أن فاعل ذلك بولده وعبده مريدٌ لإضرار به غير محسن [٦٩ ب] النظر له، كان هذا أولى وأقرب ممّا قالوه في حكم الشاهد. قال: «وذلك أحد ما يدلّ

على مناقضات القوم لأصولهم، وأنهم لم يراعوا ما بنوا عليه كلامهم من التمسّك بحكم الشاهد»[1].

[٢٦] فصل آخر ممّا يتعلّق بذلك ممّا يجب الوقوف على مذهبه فيه على التفصيل فمن ذلك الإبانة عن جوابه في مسألة القدرة على الظلم

اعلم أنه كان يقول إن الله تعالى موصوف بالقدرة على ما اذا فعله كان في نفسه ظلما لغيره على معنى أن غيره يكون ظالما لا هو، كما أنه قادر على ما اذا فعله كان في نفسه حركة لغيره على معنى أن غيره يكون به متحرّكا لا أنه يكون به متحرّكا او يكون له حركةٌ. ٥

وذلك هو مذهب واقع بين مذهبَيْن، أحدهما مذهب النظّام وهو أنه لا يصح وصف البارئ بالقدرة على الظلم على كل حال، والثاني مذهب الباقين من المعتزلة وهم الذاهبون الى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على الظلم على الإطلاق. وما حكيناه عنه فهو بين هذَيْن المذهبَيْن، وذلك أنه موافق لمذهب النظّام من وجه ومخالف له من وجه، كما أنه موافق للمذهب الثاني من مذهب المعتزلة من وجه ومخالف له من وجه. فأمّا الوجه الذي يوافق منه مذهب النظّام فهو إحالة وصفه بالقدرة على الظلم الذي اذا فعله يكون به ظالما على كل وجه. وأمّا مخالفته له فجواز القول بأنه قادر على العين التي هي نفس الظلم لا على أن يكون به ظالما إن فعله. وأمّا الوجه الذي به يوافق مذاهب الباقين فهو من حيث جواز إطلاق القول بالقدرة على الظلم كما أطلقوا. ومخالفتهم فيه من حيث أنهم قالوا هو الظلم الذي لو فعله كان به ظالما. ١٠ ١٥

وقد بيّنّا من مذهبه أنه لا يرى أن الظلم ضدّ العدل، بل يرى أن جنس العدل لا ينكر أن يكون جنس الظلم، وأن العين الواحدة قد تكون ظلما عدلا من وجهَيْن مختلفَيْن كما تكون حركة سكونا من وجهين وأمرا نهيا وطاعة معصية من وجهين. ٢٠

وكان يقول ايضا إن تعليل المعتزلة القائلين بالقدرة / [٧٠ أ] على الظلم في أنه لا يفعل الظلم بأنه لو فعل الظلم كان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه يُوجب عليهم أن لا يكون قادرا على

[1] الأصل: بحكم حكمه الشاهد.

الظلم ، لأن اعتمادهم في هذا الاعتلال على حكم الشاهد ، والأمر في هذا الباب في الشاهد يجري مع ما قلنا مجرى واحدا . وذلك أنه كما لا يفعل الظلم في الشاهد الاّ جاهلٌ بقبحه او محتاجٌ كذلك لا يقدر على فعل الظلم في الشاهد الاّ من لا يستحيل في صفته ذلك . قال : « ويجب عليهم أن لا يكون قادرا على فعل العدل ايضا ولا فاعلا له ، لأنه ٥ لا يفعله في الشاهد ولا يقدر عليه الاّ من لا يمتنع من الحاجة اليه . فاذا فرقوا بين الأمرَيْن مع استوائهما في الشاهد نقضوا قاعدتهم وهدموا بناءهم » .

[٢٧] فصل في بيان مذهبه في الإيمان وأسماء الطاعات والمعاصي و[١] أوصاف المؤمنين والكافرين وأحكامهم ، وما يتعلّق بذلك من الوعد والوعيد والمدح والذمّ وأحكامها

١٠ اعلم أنه كان يعتمد ، في أسماء المُحَدثين وأوصافهم وما يجري عليهم من ذلك في الأصل ممّا يُشتقّ من أفعالهم وما يُشتقّ من معانٍ تقوم بهم ممّا لا يكون أفعالهم ، على أن المرجع في ذلك عنده الى اللغات . وكان يقول إن أصل اللغة توقيف وتفهيم من الله عز وجل ضروريّ ابتداء وإن أسماء الدين هي أسماء اللغة ، لأن الله عز وجل خاطب العرب بلغتها وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها . ولم تُغيِّر الشريعةُ اللغة عمّا كانت عليها ولا ١٥أبدعت فيها إسمًا لم يكن ، بل انما جاءت على مخاطبة أهلها . وبذلك ورد آي القرآن . قال الله عز وجل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[٢] . وقال ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ﴾[٣] . وقال ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٤] . وكان ينكر قول من يقول إن في القرآن لغة غير لغة العرب ، وإن ما يدّعيه قوم من ذلك انما هو على موافقات واتّفاقات وقعت في اللغتَيْن لا أنه يخاطب العرب بغير لغتها .

٢٠ وكان يقول : « حُكم الأسماء والأوصاف الواردة في القرآن / والسنّة انما يتعرّف من [٧٠ ب] اللغة في باب الوضع على المسمَّيات والموصوفات ومَن المسمَّى بها والموصوف والى مَن يرجع ذلك » . وعلى هذا الأصل كان يبني الكلام في معنى الإيمان والكفر والمعصية

١) الأصل : في . ٢) ابراهيم ٤ . ٣) الشعراء ١٩٥ . ٤) يوسف ٢ .

والطاعة والظلم والعدل والجور والفسق. ويقول: «علينا أن نعتبر ما في لغتهم، فنُجريه على ما تَخاطَبوا به وتَعارَفوه فيما بينهم».

وكان يقول: «قد اتّفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان أن معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة، واتّفقنا أن القرآن نزل على لغتهم، فوجب أن يتعرّف معناه منها. ولم يثبُت النقل عن اللغة في شيء من الأسماء والأوصاف، ولا انثبت ٥ زيادةُ إسم بالشريعة ممّا لم يكن في اللغة. وإن لو كان ذلك كان يسبق الى تعريفهم أنه قد أحدث إسم كذا، وغيّر إسم كذا من كذا الى كذا، حتى اذا خاطبهم به عرفوه وحتى يكون مخاطبا لهم بلغتهم مُفهِما لهم ما يكلّمهم به كما أخبرهم به، اذ لو لم يكن كذلك لم يكن مخاطبا لهم بلغتهم. ولو عمل ذلك لانتشر واشتهر ونُقل، فلمّا لم يُنقَل ذلك عُلِمَ أنه لم يكن شيء ممّا ادّعوه، وأن الأمر في الأسماء في الشريعة على ما كان ١٠ عليه في[1] اللغة لم يُبدِّل ولم يغيّرها. فلمّا وجدناهم لا يعرفون في لغتهم قبل ورود الشريعة الإيمان الاّ التصديق ولا يسمّون ما عدا هذا القدر من الفعل ايمانا، ولا يجري في عادتهم في مخاطبتهم أن السيّد اذا أمر عبده بفعل ففَعَلَه أنه «آمن به» بل يقولون «أطاعه» فيفرّقون بين أن يطيعه وبين أن يؤمن به، فلا يرون الإيمان الاّ في تصديقه والطاعةَ الاّ في اتّباع أمره، جرى هذا عنده أصلا معتمَدا في إثبات إسم الإيمان بهذا المعنى. ١٥

وكان يقول إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به. وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانا على الحقيقة. وكان لا يسمّي المُنافِق مؤمنا على الحقيقة، بل كان يقول إنه كافر لاعتقاده وغير مؤمن لإقراره.

وكذلك كان يقول في الكفر إن أصل معناه في اللغة الستر والتغطية، ومنه يقال للّيل[2] «كافر» لأنه يستر بظلمته، وللنهر «كافر» لأنه يستر بما يجري فيه. واستدلّ بقول ٢٠ لبيد: / [٧١ أ]

فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُجُومَ غَمَامُهَا.

وكان يقول إن المُنكِر لله تعالى بقلبه والمكذِّب له في أخباره ساتر نفسه عن نِعَمه

١) الأصل: عليها من. ٢) الأصل: ليل.

بإنكاره وتكذيبه ، فلذلك قيل أنه كافر . ولذلك كان لا يجعل إنكار اللسانِ لله تعالى مع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة ، كما قال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَانِ﴾[١] .

وكان يقول إن المُنكِر اختيارا كافر بكُفر في قلبه ، وإنكارُه دلالة عليه كما أن ٥ الساجد للشمس كافر لا لنفس سجوده لها ولكن سجوده علامة لكُفر في قلبه . وكذلك قاتِل النبيّ صلى الله عليه وسلم والزاني بحضرته كافر لا بنفس القتل والزنا ولكن بكفر في قلبه يدلّ عليه الزنا والقتل.

وكان يقول : «التعظيم لله تعالى والإجلال له من شرط الإيمان ، وكذلك المحبّة والخضوع». وما يجعله شرطا في الإيمان بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله صلى الله ١٠ عليه ، لأن التهاون بالرسول صلى الله عليه والاستخفاف به كُفر كما أن التهاون بأمر الله تعالى والاستخفاف به كُفر .

وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول إن الإيمان خصلة واحدة ، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء وأن العبادة لا تصلح الاّ له وأنه لا أحد أولى بأن يُطاع من الله تعالى . وكان يقول في المعرفة إنها الخضوع لله ١٥ تعالى لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالِقُه ومُدَبِّره ، وأنه لم يملك لنفسه ضرّا ولا نفعا ولا صحّة ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ، وإن اعتقاده أن الله تعالى هو المالك لذلك منه هو خضوعُه لله تعالى ، وهذا هو التعظيم لله تعالى وهو التوحيد له ، لأن معرفة الإنسان بأن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد لله تعالى وهو التصديق له . قال : «وكان يزعم أن الكفر هو الجهل بالله تعالى وهو خصلة واحدة ، وهو ضدّ المعرفة بالله تعالى ، ٢٠ وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح ، وأن الجهل بالله تعالى بُغض له واستكبار عليه واستخفاف به وإلحاد ، وأنه شِرك بالله تعالى ، وأن مَن جحد أن يكون للعالَم مدبِّرٌ او قال "مدبّره المسيح" او "مدبّره إثنان" فذلك اعتقاد هو جحود قلبه ، وهو الجهل بالله تعالى وهو الكفر به» . ثم قال بعد / ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه : «والذي [٧١ ب] اختارُه من الإيمان ما ذهب اليه الصالحي» .

١) النحل ١٠٦

قال : « وذكر بعضهم أن الكفر هو الستر ، وذلك غلط لأن الكفر مأخوذ من قولهم ‹ كفرتَ نعمتي وإحساني › و‹ قد كَفَرَني حقّي › أي ‹ جحدني › ». قال : « ولو كان الكفر أُخِذَ من هذا لكنّا اذا قلنا ‹ كفر فلان بالله تعالى › فقد ستر الله او ستر بالله » . والأَوْلى ما ذكرناه أوّلا عنه ، لأن معنى قولهم ‹ كفر بالله تعالى › أي ستر نعمة الله تعالى بكفر على نفسه وجحده لها ، لأن الجاحد للنعم كالساتر لها ، والساتر لها كالساتر له به على نفسه ، ٥ لأن الجاهل بالشيء هو المعتقد له على غير ما هو به ، كمن استتر عليه الشيء بأن سُتِرَ عليه او سَتَرَه على نفسه .

وكذلك كان يقول في الإيمان والكفر في غير واحد من كتبه إن الإيمان خصلة واحدة .

وكذلك يقول إن الإيمان ملّة واحدة والكفر مِلَلٌ ، وقد ينتقل من ملّة في[1] الكفر مَن لا ١٠ يدخل في الإيمان بل يدخل في ملّة أخرى من الكفر ولا ينتقل من الإيمان الاّ الى ملّة من الكفر لأجل أن الإيمان ملّة واحدة .

وكان يقول إن إقرار اللسان يُسمَّى تصديقا على حكم الظاهر ، وهو الإيمان الذي بين الخلق . وفي الحقيقة فالإيمان هو تصديق القلب ، فاذا صدّق بلسانه حُكِمَ بإيمانه على ما ظهر من لفظه اذا الحكمُ لِما يظهر ، لأن الباطن لا يُوصَل اليه . ولو أطْلَعَنا اللهُ تعالى عليه ١٥ وعلمنا أنه غير معتقد لِما أخبر بلسانه لم يكن ذلك إيمانا على الحقيقة بوجه . وذلك كحال المنافقين ، اذ لا يختلف قوله إن المنافق كافر ، وانما يقال لمن لم يُوقَف على باطنه اذا أقرّ في الظاهر وصدّق إنه مؤمن لجواز أن يكون معتقدا لِمَا يقول .

وكان يقول إن الأعمال شرائعُ الإيمان مثل الصلاة والزكاة والطهارة وما يظهر على الأركان ، وإن شريعة الشيء غير الشيء ، وإنه يجوز أن يقال على طريق التوسّع للشرائع ٢٠ إنها إيمان على معنى أنها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات . وعلى ذلك يتأوّل قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[2] اذا قيل إن المراد به « صلاتكم » ، وقد تُسمَّى أمارةُ الشيء ودلالتُه باسمه كما تُسمَّى دلائلُ العلم علما فيقال ‹ في هذا الدفتر علمٌ كثير ›

١) لعل الصحيح : من. ٢) البقرة ١٤٣.

والمراد بذلك دلالات العلم. وكذلك يقال «كلام كثير» والمراد بذلك دلالاته. وقد يقال ايضا «رأيتُ الحُبّ في وجه فلان» وانما رأى دلالته. وعلى / ذلك كان يحمل سائر ما [٧٢ أ] يُروى من الأخبار في تأويل الإيمان، كنحو ما رُوي أن الإيمان نيّف وتسعون بضعة وثلاثمائة وكذا بابا في أن ذلك انما يسمّى إيمانا على هذا الوجه.

٥ وكان يستشهد على ذلك باللغة ويقول: «انما قلنا ذلك لأن حقيقته في اللغة التصديق، والخطاب انما ورد على حسب اللغة. ووجدنا في اللغة تسمية دلالة الشيء باسمه، فجعلنا ذلك الأصل وأجرينا عليه ما عداه على طريقة أهلها فيها». قال: «ولو لم نرتّب هذا الأمر على هذا الترتيب فجعلنا حقيقة الايمان التصديق وما عداه يسمّى باسمه على طريق تسمية الشيء باسم دليله، كنّا قد خالفنا موضوع اللغة ورددنا ظاهر الخطاب ١٠ وذلك مُحال».

وكان يقول إن الايمان وإن كان تصديقا فهو خصلة واحدة، وإنه يجوز عليه الزيادة بزيادة ما يضاف اليه فيتجدّد بإضافته اليه من الإقرار والتصديق ما لم يكن قبل ذلك. ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى أنه خالق الأجسام غير الإيمان بأنه أرسل محمدا عليه السلام، لأنه قد يؤمن بأن خلقها مَن لم يسمع بمحمد صلى الله عليه، فاذا جاء محمد ١٥ عليه السلام جدّد إيمانا بالله تعالى مُرسِلا غير الإيمان به خالقا للأجسام. وكان لا يقول في الإيمان إنه ينقص لأمرَيْن، أحدهما أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة وفيه ضرب من التحقير والتهجين، وكل ما كان كذلك لم يُطلَق منه الاّ ما حصل الإجماع على وجهه. والثاني أنه قد خُبِّرنا أنه متى زال منه زال جميعه بما ثبت أن الكافر بمحمد صلى الله عليه وسلم كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا لا عقلا.

٢٠ وكان يقول إن الإيمان بالله تعالى غير الإيمان بالرسول عليه السلام، وإنه لولا دلالة السمع لم ينكر من جهة العقول أن يُسمَّى المؤمن بالله تعالى المُنكِر للرسول صلى الله عليه مؤمنا به، لأن الإيمان بالله تعالى أنه أرسل الرسول صلى الله عليه غير الإيمان به أنه واحد موجود لا يشبه خلقه، ولكنه قامت دلالة السمع أنه لا يصح أن يكون مؤمنا بالله تعالى مع إنكاره للرسول صلى الله عليه.

٢٥ وكان يأبى القول بأن في واحد ممّن / حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس [٧٢ ب]

إيمان بوجه من الوجوه. وكان يقول إن الله تعالى نفى عنهم الإيمان مطلقا ، فقبول شهادة الله تعالى عليهم بانتفاء الإيمان عنهم أَوْلَى من دعواهم أنهم معتقدون للإيمان مؤمنون بقلوبهم. وذلك في قوله ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[1] الآية ، فنفى عنهم الإيمان مطلقا . وانما يدلّ هذا الظاهر منهم على إيمان باطن دلالة على غلبة الظنّ اذا لم يكن مانعا منه يجب القطع به ظاهرا او باطنا. ٥

وكان يمنع المعتزلةَ أشدّ المنع عن قولهم إن في الفاسق إيمانا لا يسمَّى به مؤمنا ، كما أن في الكافر اليهوديّ إيمانا لا يسمّى به . ويقول إنه يستحيل إيمان لا مؤمن به كما يستحيل أن يكون فسق[2] لا فاسق به. وجرى ذلك عنده مجرى فعل لا فاعل له وسواد لا أسود به وحركة لا متحرّك بها في باب الاستحالة.

وكان يقول إن المكلّف لا يخلو من أن يكون مؤمنا او كافرا ولا منزلة بين هاتين ١٠ المنزلتين ، وإن الفسق اذا لم يكن كفرا فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه ، وإن الفاسق مؤمن مطلقا ، لأن الذي كان له مؤمنا في الأوّل قبل وجود فسقه موجودٌ[3] معه في حال الفسق ، فوجب أن يثبت على حكم التسمية له بأنه مؤمن كما كان قبل حدوث فسقه. وكان يقول إن مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتَيْن خلاف الإجماع ، وذلك أن الناس قبل حدوث واصل بن عطاء كانوا على مقالتَيْن في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة ، فمِن ١٥ قائل يقول إنه كافر ، ومن قائل يقول إنه مؤمن فاسق ، ولم يقل أحد إنه لا كافر ولا مؤمن. فخرق واصل إجماع الأمّة ، وقال إن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن.

وذكر في بعض كتبه إن الفاسق من أهل القبلة محبوبٌ على إيمانه مُوالًى به ، ولا يقال إنه مُبغَض على فسقه ولا معادًى لأن البغض والعداوة من الله تعالى لا يكون الاّ لمَن علم أن عاقبتُه الكفر . وكان يقول في تسميته بأنه عدل برّ وليّ إنه لا يُطلَق ذلك لأجل أن ٢٠ هذا الإطلاق يُوهم أنه مستوفٍ لأنواع العدالة والبرّ والطاعة ، وحالُه بخلاف ذلك . وانما يقال عدل في إيمانه برّ[4] في توحيده وليّ بما معه من الطاعة ، لأن إسم البرّ والعدالة يشتمل جميع الطاعات دون / إسم الإيمان والتصديق لأنه يخصّ نوعا ولم ينتقص من [٧٣ أ]

١) المجادلة ٢٢. ٢) الأصل: فسقا. ٣) الأصل: موجودا. ٤) الأصل: به.

الفاسق شيء بفسقه في ذلك.

وكان يقول إن الإسلام هو الاستسلام والانقياد للحكم والمتابعة في الأمر ، وإن كل مؤمن مُسلِم وليس كل مسلم مؤمنا اذا لم يكن استسلامه بالتصديق والايمان.

وكان يقول : «قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[1]

٥ قصد به[2] قصد المدح والتعظيم للمؤمنين ، لا الإخبار عن حقيقة الإيمان وما به يكونون مؤمنين. وهذا كقول القائل «الرجل من يضبط نفسه عند الغضب ويملك هواه عند الرضا» ، وقد يكون رجلا وحُكمُه بخلاف ذلك. وكذلك قوله ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ﴾[3] الآية يجري هذا المجرى في أنه قصد ذكر وجوه المؤمنين وخيارهم

١٠ وصناديدهم» . وكان يقول : «لا فرق بين من سمّى الزكاة والطهارة والصلاة إيمانا وبين من سمّاها تصديقا وإقرارا وتوحيدا ودينا ، في أن ذلك خلاف اللغة».

وكان يقول : «اذا زعمت المعتزلة إن الفاسق مؤمن مُسلِم من أسماء اللغة لا من أسماء الدين ، لزمهم أن يقولوا إنه متّقٍ برّ عدل مُحسِن طاهر رضيّ مصدِّق صدّيق صوّام قوّام شهيد خاشع ناصح لله ورسوله لأسماء اللغة ، لأن كل ذلك فيه موجود» . وكان يقول إنه

١٥ يلزمهم ، اذا قالوا إن إسم مؤمن يقال للشيء من أسماء اللغة ومن أسماء الدين ، أن يقولوا إن إسم فاسق من أسماء اللغة وأسماء الدين ايضا ، وإن كل خارج من أمر الله تعالى وطاعته فاسق من أسماء اللغة ، فاذا كان ذنبه كبيرا قيل إنه فاسق من أسماء الدين. وكذلك كان يقول إنه يلزمهم اذا كان الكفر في اللغة الستر والتغطية أن يكون الزاني من أهل الملّة كافرا لأنه ستر نفسه عن ثواب الله تعالى فيكون ذلك من أسماء اللغة. وكذلك

٢٠ كان يقول لهم : «اذا قلتم إن من أهل الإسلام مَن لا يقال له مُسلِم من أسماء الدين فما أنكرتم أنه قد يكون من أهل ملّة الكفر مَن لا يقال إنه كافر من أسماء الدين ، ولا فصل بينهما ؟»

وكان ينكر قول المعتزلة إن الله تعالى أحدث لدينه إسما لم تكن العرب تعرفه قبل

[1] الأنفال ٢. [2] الأصل : بها. [3] التوبة ٧١.

[٧٣ ب] ذلك ، وذلك قولهم إن الله تعالى سمّى الشكّ / فيه كفرا وسمّى اليهودية شركا من غير أن يكون الشرك او الشكّ كفرا في اللغة ، بأن[1] ذلك لو صح لكان الله تعالى قد خاطب العرب بغير لغتها ، وهذا خلاف ما دلّ عليه قوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[2] ، وقوله ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[3] . وكان ينكر أن تكون اليهودية شركا او يُطلَق على اليهودي أنه مشرك ، وإن قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[4] انما رجع الى قوم من اليهود اتّخذوا غير الله ٥ تعالى إلها معه ، وإن الإشراك أن يعتقد مع الله تعالى إلها شريكا في[5] الالهية ، فأمّا نفس اليهودية فليست بشرك .

وكان يقول إنه لا يجوز أن يترك الايمانَ بالله تعالى ولا بعضَ الإيمان بالله لو كان متبعّضا الاّ كافرٌ ، كما أنه لا يجوز أن يترك بعض التعظيم والتصديق له الاّ كافرٌ ، وكما أن ترك التوحيد كُفر فكذلك ترك الإيمان به كفر . ١٠

وكان يقول إن قولهم إن الفاسق أحبط بكبيرته ثواب طاعاته لا ينفصلون[6] ممّن يقول إن عقاب كبيرته مُحبَط بثواب طاعاته . وليس قولهم إنه لو لم يُحبِط ثواب طاعاته لم يُوجب شَتْمَه وذمّه والتنكيل به والاستخفاف بأَوْلى ممّن قال : « ولو أزالت كبيرتُه ثواب طاعاته وأحبطته لأزالت[7] المناكحة بينه وبين المؤمنين وموارثته وأكل ذبيحته والصلاة على جنازته ، وأن يُمنَع من حضور المساجد والمقارّة مع المسلمين في ديارهم الاّ بأخذ الجزية ١٥ منهم اذا لم يُقتَلوا » . فإن قالوا : « هذه الأشياء لم يُزِلها الفسق لأنها ليست بثواب » ، قيل : « كذلك اللعن والشتم والتوبيخ ليس بعقاب فيُزيله ، وانما ذلك من الله تعالى محنة لهم وعبادة لمن أُمِرَ بذلك من الخلق ، لا فصل بينهما » .

وكان ينكرَ قولهم إن الفاسق قد استحقّ عقابا لا يتناهى بفسقه ، ويقول : « لو ساغ لكم هذا ساغ لمن يقول من الخوارج إن سائر الذنوب من الصغائر التي يُستحقّ غفرانُها ٢٠ عندكم باجتناب الكبائر قد استحقّ عقابا لا يتناهى » .

١) الأصل : ان ٢) يوسف ٢ الخ . ٣) الشعراء ١٩٥ . ٤) الطور ٤٣؛ الحشر ٢٣.
٥) الأصل : من . ٦) كذا . ٧) الأصل : وأحبطه لأزال.

وكان يقول : «إنّا لا ننكر قول من قال إن الله يوازن الحسنات بالسيّئات ، فإن كانت حسنات صاحب الكبائر أرجح من سيّئاته استحقّ الثواب».

وكان يقول : «ثواب التوحيد أعظم من ثواب ترك الفسق ، والأصغر لا يُحبط الأعظم». على أن القول بالإحباط عنده مُحال لأن مَن عَلِمَه الله تعالى / من أهل [٧٤أ] ٥ الثواب فلا يبطل ثوابُه أبدا بشيء من الذنوب ، ومَن عَلِمَه من أهل العقاب لم يبطل عقابُه بشيء من الطاعات ، وانما يُوفي المحسن والمسيء من الثواب والعقاب على إحسانه وإساءته ما قدّر له وعليه وعَلِمَه واصلا اليه.

وكان يقول : «لا يستحيل أن يعذّب الله عز وجل عبدا على فسق ويغفر لآخر فِعل فسق مثل هذا الفسق ، لأن عفوه تفضُّل وللمتفضّل أن يفعل وأن يترك فلا يكون بالترك ١٠ مذموما». وبالله التوفيق.

[٢٨] فصل آخر في إبانة مذاهبه في أسماء الذنوب والمعاصي وقوله في الصغائر والكبائر

اعلم أنه كان يقول إن معنى معصية الله تعالى مخالَفة أمرِه ، وإن كل معصية ذنب وخطأ وخلاف لأمر الله تعالى ، كما أن طاعة الله موافَقةُ أمرِ الله تعالى وهي عدل حَسَن حقّ صواب حكمة. فاذا كانت الطاعة تصديقا لله تعالى قيل [إنه] إيمان بالله ، واذا ١٥ كانت المعصية تكذيبا لله تعالى او جهلا به قيل إنه كفر به. فأمّا وصف المعصية بأنها فسق وظلم وجور وسفه فإنه كان يقول : «الفسق في اللغة هو الخروج عن الشيء ، والخارج عن أمر الله تعالى فاسق بخروجه عنه ظالم بوضعه الشيء في غير موضعه جائر بزواله عن حكم الحدّ والرسم الذي حُدَّ له ورُسِمَ».

وكان يقول إن معاصي الله تعالى كلها في أنفسها كبائر لاشتراكها في أنها مخالفة أمر ٢٠ الله تعالى ، وإن كان بعضها أكبر من بعض فيقال حينئذ لبعضها صغير ولبعضها كبير بالإضافة الى ما هو أكبر منها وأصغر ، كما يكون الثياب كلها تكون جيادا ويكون بعضها أجود من بعض. كذلك يتأوّل قوله تعالى ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[1] ،

١) الكهف ٤٩.

وقوله ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[١] . وكان يأبى قول المعتزلة إن في الذنوب صغائر على معنى أن فيها ما يجب غفرانها باجتناب ما هو أكبر منها . وكان يتأوّل قوله تعالى ﴿يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ ٱلْإِثْمِ﴾[٢] أن المراد بذلك «أكبر ما فيه» وهو الكفر ، والإثم كله كبير . قال : «وهذا كما قالوا إن الكفر أكبر من الزنا ، ولا يوجب ذلك الإطلاق بأن الزنا / صغير» . [٧٤ ب]
٥ وكذلك يتأوّل قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[٣] أنه اجتناب الإصرار على الكفر وهو التوبة من الكفر .

وحكى في بعض كتبه في ذنوب الأنبياء أنهم لا يواقعون الكبائر في حال النبوّة ، بل لا يواقعون الذنوب أصلا بعد النبوّة . ويتأوّل قوله عز وجل ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[٤] على أن ذلك كان قبل النبوّة . ويقول إنه يلزمهم اذا أجازوا أن يعصي الأنبياء في حال
١٠ نبوّتهم أن يجوّزوا أن يفسقوا ، وإن العصيان اذا انقسم عندهم الى صغير وكبير لزمهم أن يقسموا الفسق الى صغير وكبير ، فيجوّزوا صغير الفسق على الأنبياء كما جوّزوا عليهم المعصية . فاذا قالوا «لا فسق الاّ كبير» لم يجدوا فصلا بينهم وبين من قال «ولا عصيان الاّ كبير وإن فِسْق الأنبياء صغير واذا انقضى زال الإسم عنهم» . ولا تكون الأنبياء داخلة في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[٥] ، لأنه انما يقال له «فاجر» من أسماء
١٥ اللغة ، كما لا يكون داخلا في قوله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[٦] لأجل أن معصيته صغيرة ، وكما لا يدخل في قوله ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾[٧] مع قوله ﴿ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾[٨] و﴿ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾[٩] . وكان يقول لهم : «ما الفرق بين اجازة بعثة نبيّ ظالم عاصٍ وبين إجازة بعثة نبيّ فاسق ؟» قال : «فإن قالوا "لأن الفسق يدخل في عداوة الله تعالى" ، قيل : وكذلك العصيان ، ولا فرق» .

٢٠ وكان يقول لهم : «اذا قلتم إن الله تعالى يكره الصغائر ، فقولوا إنه يسخطها ويذمّ فاعلها ويستحقّ على ذلك العقاب ، وهذا يوجب أن لا تكون صغيرة بل تكون كبيرة على أصلهم . وإن قالوا "لا يجوز أن يُذَمّ على الصغيرة" أنكروا قوله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ

١) القمر ٥٣ . ٢) الشورى ٣٧. ٣) النساء ٣١. ٤) طه ١٢١. ٥) الانفطار ١٤.
٦) النساء ١٤ الخ. ٧) طه ١١١. ٨) النمل ٤٤؛ القصص ١٦. ٩) الأعراف ٢٣.

فَغَوَى﴾[١]، لأن الذمّ ليس هو أكثر من هذا. ويجب أن يجوّزوا أن يقول الله تعالى «لِمَ عصيتني وبئس ما فعلتَ» وأن لا يجوز لصاحب الصغيرة أن يقول في نفسه «أسأتُ فيما عصيتُ وبئس ما فعلتُ». وإن لم يجز ذلك استوت المعصية والطاعة. وإن جاز ذلك وجب بهذه المعصية ذمّ وتأديب وعقاب، وذلك يوجب كونها كبيرة».

٥ وكان يقول: «كما أن ترك الصغيرة طاعة شريفة عظيمة في جنسها فكذلك ضدّها من المعصية كبير في جنسها».

وكان يقول: «لا فرق بين أن يستحقّ على بعض الذنوب عقاب الدنيا دون عقاب الآخرة في استحقاق إسم «كبيرة»».

وكان يقول إن التوبة / من الفسق ليس الذي هو أزال عن الفاسق عقوبة الفسق، [٧٥أ]
١٠ وإن الله تعالى انما غفر بالتوبة ما كان له أن يعاقب عليه مع التوبة، وإن التوبة انما نَفَتْ الإصرار ولم تَنْفِ ما هي توبة منه. وانما التائب رجلٌ أزال عن نفسه عقاب ما تركه بتوبته وهو الإصرار، وخاف أن يضمّ الى جُرمه الأوّل جُرما ثانيا، ولم يُخرِج نفسه بتوبته من فعل ما مضى أن يكون فاعلا له، فلا يجب على الله غفرانه بالتوبة. فكما أن التوبة لا تُخرجه من أن يكون فاعلا له، كذلك لا تُخرجه من أن يستحقّ عليه العقاب، وانما
١٥ يغفر الله ذلك له تفضُّلا. وهذا يبطل قول المعتزلة إن الصغائر يجب أن تُغفَر باجتناب الكبائر، وإن الفسق يجب أن تُحبِط التوبةُ منه عقابَه.

قال: «ومن زعم من المعتزلة أن في العقول دلالة أن في الذنوب صغائر يُستحقّ غفرانُها لاجتناب الكبائر، استشهادا بحكم المشاهدة فيما بيننا أن رجلا، لو أنقذ إنسانا من القتل مرارا وأنقذ أولاده ثم أنه أعطش له حمارا، وجب في العقل أن يكون ذلك
٢٠ مغفورا لحُسن إياده[٢] وصنيعه، إن هذا على خلاف دعواهم، بل حُكم ذلك في الشاهد استحقاقُ الجزاء على إحسانه اليه واستحقاقُ المكافأة على معصيته إن أراد، ولا يكون أحد الأمرَيْن مُزيلا لصاحبه». قال: «مع أنه لو كان المُعتبَر مثله في الشاهد وجب ايضا ما قلناه في إحباط عقاب الفسق بالتوحيد. وذلك أن إنسانا، لو أنقذ رجلا من

١) طه ١٢١. ٢) الأصل: اياديه.

القتل مرارا وأحسن اليه إحسانا كبيرا ثم قصد الى عبد له فلطمه، كان يستحقّ إحباط العقاب عنه في ذلك بكثرة إحسانه، ولا فرق في الشاهد بين هذَيْن. فإن سوّوا بينهما أبطلوا مذهبهم، وإن فصلوا لم يجدوا بينهما فصلا في الشاهد».

قال: «وكذلك يجب عليهم فيمن أنقذ غيره من القتل مرارا وأخذ من ماله خمسة دراهم غصبا واشترى به قوتا لنفسه، وهو يعلم أن مالكه غنيّ عنه بمِلك مائة ألف دينار، ٥ أنه يستحقّ أن يُغفَر له بإحسانه. فكذلك يجب عليهم فيمن سرق خمسة دراهم أنه يكون ذلك منه صغيرا اذا كان فاعلا لكل ما أمره الله تعالى به الى هذا».

قال: «وكيف يُعلَم بالعقل أن الصغائر يُستحقّ غفرانُها باجتناب الكبائر، ونحن لا [٧٥ ب] نعلم بالعقل ما الصغائر؟ وما الذي يدلّ عليه / من جهة العقول على أن في الذنوب صغائر؟» ١٠

وكان يقول إن العزم على المعصية معصية. وليس العزم على الزنا زنا، لأن الزنا فِعل مخصوص والعزم هو القصد الى الفعل. وكذلك كان يقول إن العزم على الإيمان ليس بإيمان، وإن كان الإيمان لا يصح الاّ بالقصد. وكذلك العزم على الكفر ليس بكفر، وإن كان فسقا ومعصية، وليس كل فسق ومعصية كفرا. وكذلك لا يقول إن كل معصية فسق على الإطلاق، ولا لكل عاصٍ إنه فاسق مطلقا. ١٥

وكان يقول إن دين الإسلام ملّة الإسلام، ولا يجوز أن يكون من ملّة الإسلام الاّ مُسلِم. وكذلك هي ملّة الصالحين، ولا يكون في ملّة الصالحين الاّ مَن فعل الصلاح. وكذلك هي ملّة الاتقياء والأبرار، وليس في ملّة الأتقياء والأبرار الاّ تقيّ برّ بما فعل من البرّ والتقوى.

وكذلك كان يقول: «ليس كل كافر مشركا، لأن الكفر هو الجحد، والشرك هو ٢٠ جعل الشريك مع الله تعالى في أفعاله». وكذلك كان يقول: «كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا. وكل إيمان إسلام ودين وبرّ وطاعة، وليس كل طاعة ودين وبرّ إيمانا وإسلاما. وكذلك كل صلاة وزكاة وحجّ وصوم وسائر الفروض طاعة، وليس كل طاعة صلاة وزكاة. وقد يجوز[1] أن يقال: الصلاة من الدين». وبالله التوفيق.

١) كذا. ولعل الصواب: يُجوِّز.

[٢٩] فصل في إبانة مذهبه في الحكم والتسمية للمؤمن بأنه مؤمن وللكافر بأنه كافر عند الله تعالى وعندنا ، وما يُرتَّب على ذلك ويُبنَى عليه ، وجواز القول بأن فلانا مؤمن حقّا ومؤمن إن شاء الله.

اعلم أنه وسائر من ذهب من أصحابنا الى القول بأن الله تعالى لم يزل راضيا عن مَن يَعلم أنه يموت على الإيمان ساخطا على مَن يَعلم أنه يموت على الكفر واعدا للمؤمن بالثواب متوعّدا للكافر بالعقاب ، كان يقول إن من يكون عند الله تعالى مؤمنا على الحقيقة هو الذي سبق عِلمُ الله تعالى به أن عاقبة أمرِه تكون كذلك ، وكذلك سبق رضا الله تعالى عنه. وهذا هو القول بالمُوافاة. ومعنى الموافاة اعتبار عاقبة الأمر / في حال المؤمن والكافر وما يوافي ربَّه عليه في القيامة. وعلى ذلك تعلّق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبّه وبُغضه وولايته وعداوته. [٧٦ أ]

فاذا كان كذلك فمقتضى هذا الأصل أن المؤمن عند الله مَن عَلِمَه الله تعالى كذلك ، وكذلك الكافر عنده ، وأنه قد يكون عندنا مؤمنا في ظنّنا وغالِب وَهْمِنا فنحكم له بذلك ويكون حُكمُه عند الله في المآل والعاقبة بخلاف ذلك ، فيختلف ما عندنا وعنده. فيجري ما عندنا فيه على الظاهر وما عنده فيه على الباطن ، لأنه عالِم بالخفايا والعواقب والسوابق. فكذلك يجيز أن يكون المؤمن عندنا كافرا عند الله تعالى والكافر عندنا مؤمن عند الله. فيكون ما يجري عليه من هذه الأحكام والتسميات على حسب ما وردت به العبادات ، وذلك كنحو ما وردت به العبادات بالتسميات والأحكام في سائر ما يَحكم به الحُكّام على حسب الشريعة في أمر المناكحات والمبايعات والموارثات ، أن ذلك على ظاهر الحال دون باطنها. وكذلك التسمية بالمؤمن والحكم به عندنا يجري هذا المجرى. ثم لا ينكر أن تكون لها عواقب وبواطن بخلاف ذلك عند الله وفي علمه وحُكمه ومشيئته.

وقد كان في أصحابنا من فرق بين القول «مؤمن بالله تعالى» و«مؤمن عند الله تعالى». وكان يجعل المؤمن عند الله هو الذي يعلم من عاقبة حاله الإيمان ، والمؤمن به مَن يكون ذلك الظاهر من حاله على ما عندنا من حكمه وإسمه. فأمّا شيخنا أبو الحسن رحمه الله فإنه لم يفرق بين ذلك لفظا ، وإن فرق بينهما في المعنى على هذا المراد الذي أشار اليه

هذا القائل. وأجاز اختلاف الحال في الحكم على ما يقول إنه عندنا وعند الله، وأن يفترق الأمر فيه على هذَيْن الوجهَيْن الذَيْن بيّناهما.

فقد بان لك على هذا المذهب وعلى كل مذهب يشيرون فيه الى[1] نحو ما أشرنا اليه من الأصل أن ذلك منقسم على ما عند الله تعالى وعندنا، وتفسير ذلك على ما بيّناه. فأمّا الذي عند الله فهو الذي تعلّق به حُكمُه وعلمُه ومشيئته / ورضاه وولايته ووعده وثوابه. [٧٦ ب] ٥ والذي عندنا فهو ما تتعلّق به أحكام الشرع ممّا يظهر على اللسان والأركان مع جواز أن يكون في السرّ والباطن خلافُه.

وعلى هذا الأصل يبني الكلام في إطلاق القول بأن فلانا مؤمن حقّا او بأنه مؤمن حُكما بَتًّا من غير ذكر «إن شاء الله»، لأنّا اذا أردنا ما عند الله من هذا الحكم ولم نُطلَع عليه بخبر صادق عنه لم يكن لنا أن نقطع به بل الواجب أن نتوقّف فيه ونَكِلَهُ الى مشيئته ١٠ وعلمه، وهو المطلوب بالوعد والثواب والرضا في هذا القول وهو الموقوف فيه. وعلى ذلك ايضا يأبى القول بأنه مؤمن حقّا، لأن ذلك حكم بتّ من قائله بإيمانه، مع جواز أن يختلف ما عندنا وعنده في ذلك وجواز أن يختلف ظاهره وباطنه وسرّه وعلانيته فيه وحاله وعاقبته. فلا سبيل الى القطع بالحكم والجزم عليه، بل السبيل هو التوقّف في ذلك وردّ الأمر فيه الى الحاكم به أوّلا والى من سَبَقَ علمُه به ونَفَذَت مشيئتُه فيه، فلذلك لا ١٥ يجيز إطلاق هذا القول.

وكذلك اذا بُتَّ هذا وقُطع على هذا التحقيق بقولنا «حقّا» أوْهَمَ استيفاء الحقوق والقيام بالكفاية والأداء لجميع الواجب فيه، والأمر بخلاف ذلك. وعلى هذا يتأوّل قوله ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾[2] و﴿ٱلْكَافِرُونَ[3] حَقًّا﴾[4] على ما علم الله تعالى من أحوالهم وعواقبهم فأخبر عنهم. وهو الذي لا يخفى عليه منهم شيءٌ، وله أن يُسمّي بذلك ما ٢٠ ليس لغيره للفرق الذي ذكرنا، مع أنه قد قيل إن التحقيق في ذلك يرجع الى ما بعده من ذكر الوعد والوعيد، لا الى ما سبق من حكم إيمانهم. فأما من أطلق ذلك ورجع فيه الى ما عنده مع جواز أن يختلف ما عنده وعند الله تعالى، فقد وضع الكلام في غير

١) الأصل: على. ٢) الأنفال ٤ و ٧٤. ٣) الأصل: الكافرين. ٤) النساء ١٥١.

موضعه وسَمَّى وحَكَمَ على البتّ بما يجوز خلافه، وذلك خطأ.

واعلم أن ما رتّبناه في هذا الباب من هذه الأجوبة في هذه المسائل فعلى حسب قواعده ومباينه، وقد يجري ذلك في تضاعيف كلامه على نحو ما أشرنا اليه وهو الصحيح. وبالله التوفيق. / [٧٧ أ]

٥ **[٣٠] فصل آخر في إبانة ما يتعلّق بهذا الباب من مذاهبه في الوعد والوعيد والثواب والعقاب، وما يدخل في هذا الباب من إبانة أصله في الأخبار والأوامر والقول في العموم والخصوص ومخارجها**

قد بينّا لك فيما قبل أنه كان يقول إن الثواب من الله تعالى ابتداءُ فضلٍ غير مستحَقّ للمؤمن عليه بعمله، بل عملُ المؤمن بالطاعة له ابتداءُ فضلٍ منه وتوفيقٍ له، وإنه لا ١٠ يصح أن يَستحقّ أحد على الله تعالى حقّا بعمله ومِن قِبَله بوجه الاّ ما أوجب الله تعالى للمؤمنين بفضله ابتداءً، لا لسبب متقدّم. وعلى ذلك كان يجوز أن يتفضّل على من لم يعمل ولم يُطِع فيبلغ به ثوابَ المطيع ويزيده ايضا، وأن يتفضّل على أحدهما بأكثر ممّا يتفضّل على غيره. وكذلك كان يقول في العقاب إنه ابتداءُ عدلٍ من الله تعالى لم يوجبه سببٌ متقدّم من كفر ومعصية، بل كان كُفر الكافر بخذلانه وحرمانه وإضلاله، وإنه ١٥ لو عفا عن الكفّار جميعا وأدخلهم الجنّة كان ذلك لائقا برحمته غير مُنكر في حكمته، ولكنّا انما قطعنا بعذابهم على طريق التأبيد للخبر المُجمَع على عمومه. وقطعنا بثواب المؤمنين على التأبيد للخبر الذي قارنه الإجماع على تعميم صورته وصيغته، فقضينا به وحكمنا أن ذلك كائن لهم لا محالة. وبينّا لك أنه كان يجوّز في العقل أن يعفو الله تعالى عن واحد ويعاقِب مَن كان على مثل جُرمه ولا يكون ذلك منه جورا، بل العفو منه ٢٠ تفضّل وتركُه ليس بجور.

وكان يقول إن وعده ووعيده يتعلّقان على عواقب الأحوال، وإن قوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ﴾[1] معناه: اذا ماتوا عليه، وإن قوله تعالى

١) كذا. وقد خلط المصنف بين آيتين، المائدة ٩ (او الفتح ٢٩) والتوبة ٧٢.

﴿وَمَن [1] يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ [2] معناه : اذا مات على الشرك.

وعلى ذلك كان يتوقّف في أمر الفسّاق من أهل القبلة اذا ماتوا من غير توبة ، فيجوّز أن يعفو الله عنهم ، ويجوّز أن يعذّبهم قدرا من العذاب ثم يُدخلهم الجنّة. وربّمَا احتجّ بقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [3] وأن / الفاسق معه أعظمُ الطاعات وهو [٧٧ ب] المعرفة والتوحيد والمحبّة لله تعالى والتعظيم ، وأن ذلك ممّا وعد الله فاعلَه عليه ثوابا ولا بدّ أن يراه ، مع قوله تعالى ﴿لَا نُضِيعُ [4] عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُمْ﴾ [5] و﴿لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [6]. فقال : «هذا يوجب الحكم بأن عذاب الفاسق غير مؤبّد ، وأنه لا محالة يرجع من النار ويدخل الجنّة».

وكان يقول : «ظواهر آي القرآن في الوعد والوعيد لا توجب القضاء بتعميم ولا تخصيص بصُوَر الألفاظ وصِيغتها ، لأن ذلك يَرِدُ مرّة والمراد بها البعض ، ويرد مرّة والمراد بها الكل ، فلا يمكن القضاء لأجل صورته بتعميم دون تخصيص او تخصيص دون تعميم». وكان يقول : «انما قطعنا بوعيد الكافرين وعموم ذلك في جملتهم لا لأصل صورة الأخبار بل للإجماع الذي قارنه. وكذلك الوعد في جملة المؤمنين».

فأمّا الفاسق فقد اجتمع فيه أمران طاعة ومعصية وبرّ وفجور وإيمان وفسق ، ولا يصح أن يكون أحدهما مُسقِطا لصاحبه لأجل أنه لا ينافيه ولا يضادّه ، فاجتمع له الوصفان والإسمان من الفعلَيْن. فدخل في الإسمَيْن جميعا ، ولم يمكن تغليب أحدهما على صاحبه من حيث الإسم والوصف ، فوجب أن التغليب والترجيح انما يحصل من غير هذا الوجه. فأوجب ذلك عنده الوقف في أحكامهم. وهذا من أصول أهل السنّة في قولهم «ولا نُنزِّل [7] أحدا جنّةً ولا نارا من أهل الذنوب ، بل نردّ [8] أحكامَهم الى الله تعالى ونقول : إن شاء عذّبهم ، وإن شاء عفا عنهم».

وكان يقول : «إنّا توقّفنا في أحكامهم لمعنيَيْن ، أحدهما ما ذكرنا من تعارُض الظاهرَيْن في الوعد والوعيد مع عدم ما يغلّب ويرجّح أحدهما على صاحبه ، والثاني أن

١) كذا. وفي القرآن: إنه من. ٢) المائدة ٧٢. ٣) الزلزلة ٧. ٤) كذا. وفي القرآن: أضيع.
٥) آل عمران ١٩٥. ٦) الكهف ٣٠. ٧) الأصل: ينزّل. ٨) الأصل: يردّ.

صُوَر الألفاظ وصِيَغها ممّا لا يمكن القضاء بها لأجلها في عموم او خصوص لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد» . وكان يقول في هذه الألفاظ التي هي ألفاظ العموم مثل أسماء الجموع و«مَن» و«ما» و«أيّ» و«الذين» إنها لا تُنبئ عن عموم واستيعاب بصورها وصيغها حيث ما وردت في أيّ شيء وردت[1]. وليس هذا حُكمه فيما يخصّ ورودها
٥ في الوعد والوعيد فقط ، وحكى في الأوامر خلافا بين أصحابنا ، / وأن فيهم من يفرّق [٧٨أ] بينها وبين الأخبار ، وفيهم من يجمع بينهما في حكم الوقف ، وهذا هو الأنظر والأقيس والأَوْلى .

والذي حكينا عنه من الوقف في عموم هذه الألفاظ وخصوصها هو ظاهر مذهبه ، وما ذكر في كتبه المعروفة **الموجز** و**الايضاح** وكتاب **اللمع** ونقوضه على الجبّائي والبلخي
١٠ وغيرهما[2] . وقد ذكر في كتاب **التفسير** خلاف ذلك ، وقال : «إن مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره ، الاّ ما خصّه الدليل» . وهذا غير معروف عند أصحابه لعزّة وجود هذا الكتاب عند أكثرهم ، وبعضه لقلّة عنايتهم بتدبّرها[3].

فإن كان كذلك فقد اختلف قوله في ذلك على حسب ما حكينا وبيّنّا ، فاعلَمْه.
فعلى مذهبه الأوّل في الوقف فإن معنى الخطاب يُفهَم عنده بما يقترن به من القرائن
١٥ وينضاف اليه من الدلائل. والقرائن في ذلك مختلفة ، فتارة تكون الإجماع ، وتارة تكون النصّ الذي لا يحتمل الاّ معنى واحدا ، وتارة تكون قياسا مستنبطا . وكان يقول إن الرسول صلى الله عليه فَهِمَ ذلك عن جبرائيل عليه السلام بقرائن انضمّت الى الخطاب لا بنفس الخطاب. وأمّا جبرائيل فيجوز أن يكون فَهِمَ ذلك عن الله تعالى ذكره بابتداء فَهْمٍ خلَقَه له ، ويجوز أن يكون جعل له دلالةً لا تدلّ الّا على معنى واحد وفَهِمَ بذلك
٢٠ مُرادَه ، ويجوز أن يكون قد فَهِمَ ذلك بأمارة من كناية مخصوصة يخلقها في جسم او بلُغة أخرى فيها أسماء موضوعة للاستيعاب وصِيَغٌ مستعمَلة للاستغراق بلا اشتراك. وعلى المذهب الثاني فإنّا نقول إن ذلك يُعلَم من الخطاب ما لم يوجد دليل يخصّه ، فاذا تأمّل الكلام فلم يكن متضمّنا لِمَا يقتضي تخصيصَه ولا يعارضه نوعٌ من القياس يخصّه حُكِمَ بعمومه. وبمثل ذلك فهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى.

١) الأصل : ورد. ٢) لعل الصحيح : وغيرها . ٣) لعل الصواب : بتدبّره.

[٣١] فصل آخر في إبانة مذاهبه في التوبة ومعناها وشروطها

اعلم أنه كان يقول إن التوبة هي الرجوع عن الشيء. منه يقال [٤] تاب من سفره [؟] اذا رجع. ومنه قوله عليه السلام «آيِبُونَ تَائِبُونَ» للراجعين من سفرهم. وقد يجوز عنده توبةٌ وإن لم يكن / هناك ذنب متقدّم، كما قال الله عز وجل ﴿عَلِمَ أَن لَن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾[١] أي «رجع بكم من الضيق والشدّة الى الرخاء والسعة»، وكما قال عز وجل ﴿لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَاجِرِينَ وَٱلْأَنْصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾[٢]، ومعنى ذلك الرجوع بهم من العُسر الى اليُسر. [٧٨ ب] ٥

وكذلك كان يقول في العفو إنه قد يكون عفوا عن ذنب سَبَقَ، ويكون عفوا لا عن ذنب، كقوله تعالى ﴿وَعَفَا عَنكُمْ﴾[٣] أي «وسّع[٤] عليكم»، وكقوله صلى الله عليه «عفوتُ لكم عن صدقة الخيل والرقيق» بمعنى «إنّي وسّعتُ عليكم في ترك إيجابها». ١٠

فعلى هذا فإن الرجوع عمّا فعل بتركه على وجه مخصوص يكون توبة، وهو أن يترك ما تقدّم فِعلُه ويعزم على أن لا يعود اليه وندم على ما مضى، فيكون ترك الفعل الأوّل في الثاني على هذا الوجه توبة.

وكان يقول إن التوبة من الذنوب كلها كُفرا كان او فسقا وغيره واجبٌ، ومتى فعلها الفاعل على هذا الوجه ووافى عليه ربّه كان مقبولا. وكان يقول إن قبولها غير واجب عقلا، وانما قلنا بقبولها خبرا، وذلك من الله تعالى فضلٌ لأنه هو الذي يرجع بالعبد من المعصية الى الطاعة فينبّهه على ترك المعصية ويرغّبه في فعل الطاعة بإلقاء رغبة ورهبة في قلبه. ١٥

وكان يقول إن التوبة تصح من ذنب مع الإصرار على غيره، فيكون حُكم الذنب المُصَرّ عليه ثابتا وحُكم الذي تاب منه زائلا. وكذلك كان يقول إن التوبة تصح من الذنب الذي لا يمكن للمُذنِب معاودتُه في حال التوبة. ٢٠

١) المزمّل ٢٠. ٢) التوبة ١١٧. ٣) البقرة ١٨٧. ٤) الأصل: اوسع (بدلا من: أي وسّع).

وكان يقول إن حقوق الله تعالى كلها تسقُط بالتوبة. فأمّا حقوق الآدميين فلا تسقُط الاّ بالأداء والإبراء.

وكان يقول إن حُكم التوبة القبول، ووقتُها ممتدٌّ[1] الى آخر العمر وإن الواجب تعجيلها على الفور، وإن الإصرار على الذنب ذنبٌ، وإن التوبة ترفع الذنب والإصرار عليه.
٥ وأمّا الترك للذنب فمُخرِجٌ لفاعله منه، والعزم على أن لا يعود الى مثله نافٍ للإصرار عليه، فاذا ترك الذنب في الثاني وعزم أن لا يعود فيه ولا في الثالث وفيما بعده كان تائبا.

[٣٢] فصل آخر في إبانة مذهبه في الشفاعة / [٧٩أ]

اعلم أنه كان يقول إن الأمّة قد أجمعت على أن للنبيّ صلى الله عليه شفاعةً، وأنه يشفع اذا شُفِّعَ، وأنه يشفع لِمُذنِبي أمّته. قال: «واختلفوا في الوجه الذي تقع عليه ١٠ الشفاعة وفي مائيّة الذنوب التي يشفع لأهلها فيها». قال: «والحقّ في ذلك أن نبيّنا صلى الله عليه مخصوص من جملة الأنبياء بالشفاعة للمُذنِبين من أمّته الذين ماتوا بلا توبة، كما قال صلى الله عليه: "ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي"، وقال "خُصِصتُ بخمس لم يُعطَهنّ أحدٌ قبلي"، فذكر فيها الشفاعة، وقال "لكل نبيّ دعوةٌ مُجابة، وإنّي اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمّتي"».

١٥ وكان يقول: «شفاعة النبيّ صلى الله عليه للمذنبين بالتجاوز عن ذنوبهم، وللتائبين بقبول توبتهم، وللمحسِنين بالزيادة في نعيمهم ودرجاتهم، وإن ذلك قد يكون قبل دخول الجنّة وبعد دخولها. فأمّا قبل دخولها ففي تعجيلها[2] الى الجنّة وإخراجها[2] عن الموقف وأهاويله. وبعد دخول الجنّة في الزيادة في الكرامة، وبعد دخول النار لقوم بالخروج منها، كما قال "يخرج من النار مَن كان في قلبه مثقالُ ذرّة من الإيمان"».

٢٠ وكان يقول إن تأويل المعتزلة الشفاعة في معنى الزيادة في التفضّل يُبطِل اختصاص النبيّ صلى الله عليه بالشفاعة للمذنبين من أمّته، اذ ليس للشفاعة عندهم للمذنبين وجه. فقد سقط على أصولهم معنى شفاعة الرسول صلى الله عليه، لأن ذلك الذي يشفع

١) الأصل: وقته ممتدًّا. ٢) كذا. والصواب: تعجيلهم، إخراجهم.

فيه أمرٌ لا محالة مفعول سأل فيه او لم يسأل. وانما يكون الإكرام بأن يشفع في أمر يكون لشفاعته فيه أثَرٌ بإسقاط عقوبة مستَحقّة[1] وما لولاها لم يقع. فأمّا في الأمر الذي لو تكلّم فيه غيرُه لم يخالف سبيله لا فائدة لاختصاص النبيّ صلى الله عليه بها.

قال: «وقولهم إن هذه الشفاعة على حدّ قول الملائكة الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم يقولون ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَٱتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾[2] وانما تكون شفاعة لمن وعده الله تعالى الجنّة، خَطَأٌ منهم، وذلك أنه لو جاز أن يشفع النبيّ صلى الله عليه لمن قد غفر الله له وأبطل عقابَه بمغفرة لجاز أن يشفع في إزالة العذاب عمّن لا ذنب له، لأن من / غُفر ذنبُه لا يُعذَّب كما أن من لا ذنب له لا يُعذَّب». [٧٩ ب]

«واستغفار الملائكة للتائبين فيه وجهان، أحدهما أن التائب مستغفِرٌ في حال توبته ممّا فرط منه، وهذا صحيح من فعله، ومتى صح منه الاستغفار لنفسه على وجه صح من شريكه في ذنبه الاستغفار له على ذلك الوجه. لأن تحقيق ذلك أنهم يقولون ‹ إنّا تائبون اليك من ذنوبنا فاغفِرْ لنا فأَعْطِنا ما وعدتَنا من الجنّة على توبتنا! ›، فيقول الملائكة في تلك الحال ‹ اللهم استجِبْ لهم واغفِرْ لهم ما استغفروك منه وأَعْطِهم ما طلبوا ممّا تقدّم وعدُك إيّاهم به! ›، فكان استغفارهم لهم بمنزلة استغفارهم لأنفسهم. وليس يجوز أن تكون شفاعة النبيّ صلى الله عليه في الآخرة جارية هذا المجرى، لأن الآخرة ليست بدار متاب، لأن وقت التوبة قد مضى ومغفرة الله تعالى لأصحاب الصغائر عندهم قد تقدّمت. ولولا ذلك كانوا قد وافَوا القيامة مستوجبين العذاب. ومن المُحال أن يقول النبيّ صلى الله عليه وسلم ‹ يا ربّ إنّي أسألك أن تغفر لمذنبي أمّتي صغائرهم ›، وتلك قد وقعت مغفورة. والثاني أن الملائكة استغفرت للتائبين من شِركهم وكفرهم وسألت، فكأنهم قالوا ‹ فاغفِرْ للذين تابوا من الشرك واتّبعوا سبيلك في السنّة والجماعة سائرَ كبائرهم وذنوبهم باجتنابهم الشرك ودخولهم في الإسلام› ».

قال: «وقوله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَى﴾[3] فيحتمل أن يكون معناه ‹ الاّ

١) الأصل: مستحق. ٢) غافر ٧. ٣) الأنبياء ٢٨.

لمن ارتضى أن يشفع له[٥] وهو يرتضي أن يشفع لفسّاق أهل الملّة ، فيكون الرضا في هذا التأويل واقعا على الشفاعة دون ذنوبهم . ويمكن أن يكون الرضا راجعا اليهم من جهة إيمانهم وتوحيدهم لا من جهة فسقهم . ونظير ذلك أنك ترتضي النجّار للنجارة ولا ترتضيه للبناء اذا لم يكن حاذقا فيه ، فقد رضيتَه من وجه وإن لم ترضه لغيره . فكذلك ٥ ارتضى الله تعالى مذنبي أهل الملّة لإيمانهم ، فجاز أن يشفع فيهم » .

قال : « وكذلك قوله تعالى ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ﴾[١] انما عنى به المشركين ، اذ الشرك ظُلم ، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٢] . قال : « ويعود عليهم هذا في الصغائر ، / لأنه قد سمَّى ذنوب الأنبياء ظلما ، كقول آدم ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾[٣] ، وكقول يونس عليه السلام ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾[٤] » . [٨٠ أ]

١٠ قال : « وقولهم : إنكم تُبطلون الشفاعة بقولكم إن عموم وعد المؤمنين قد أوجب لهم الجنّة دون شفاعته ، خطأٌ لأنه وإن كان الوعد ايضا عامّا فليس يؤمن من عذاب يتقدّم ما وعد به من دخول الجنّة ، فيزول بالشفاعة ما كان لا يؤمن من كونه من العذاب الذي يتقدّمه » . قال : « وإن قالوا : إنكم تقولون إنهم يدخلون الجنّة بإيمانهم بعد تعذيبهم قدرا من العذاب ، فأين موضع الشفاعة؟ ، قيل لهم : إن عُذّبوا كانت الشفاعة في إخراجهم ١٥ من النار قبل مُضيّ جميع ما يستحقّونه من العذاب وفي التخفيف عنهم من العذاب الذي يستحقّون حلوله بهم في كل وقت . على أن دخول الجنّة عندنا فضلٌ وليس لأجل عمل من إيمان ولا طاعة ، وانما يبتدئ الله ذلك الفضل عند شفاعة رسوله صلى الله عليه » .

وكان يقول : « إنّا لا ننكر ايضا ما وردت به الأخبار من إثبات الشفاعة للأمّة ٢٠ بعضها في بعض ، كشفاعة الفقير للغنيّ والمظلوم لظالمه والسِقْط لوالده ، ويكون ذلك ايضا مقبولا وداخلا في إكرام الرسول صلى الله عليه بالشفاعة » .

قال : « ووجهُ تمنّينا الشفاعة من الرسول صلى الله عليه مع أنها قد تكون للمذنبين إمّا

١) غافر ١٨. ٢) لقمان ١٣. ٣) الأعراف ٢٣. ٤) الأنبياء ٨٧. ٥) الأصل: ومن.

لعِلمنا بأنّا مذنبون وحاجتِنا الى شفاعة الرسول صلى الله عليه ، وإمّا طلبا للزيادة في الكرامة ، وهذا كتمنّينا أن يجعلنا توّابين مستغفرين ، وليس هذا تمنّيا للذنوب ».

[٣٣] فصل آخر في إبانة مذهبه في القول بعذاب القبر وسؤال مُنكَر ونكِير ، وقوله في الميزان والصراط والحوض وحساب المؤمنين والكفّار ، وتحقيق معنى ذلك ووجهه

[٨٠ ب] اعلم أنه كان يقول إن جميع ذلك ممّا طريقُه الخبر. فأمّا تجويزه في العقول / ثابت ٥ كائن صحيح. وذلك أن العذاب آلامٌ تصل الى الحيّ فيتعذّب بها ويتألّم ، وليس بمُنكَر أن يخلق الله تعالى الحياة في الأجزاء التي خلق فيها الموت ، ثم يُولمها بأن يخلق فيها آلاما ، لأن خلق الحياة عنده لا يقتضي تركيب محلّها ، ولا الحيّ عنده هو الجملة ، بل كل جزء فيه حياةٌ فحيٌّ ، وكل جزء تصح فيه حياةٌ وكل ما خلق فيه حياة فجائز أن يخلق فيه أَلَمًا. كيف ، وقد رُويت الأخبار في ذلك ودلّت عليه ظواهر القرآن؟ ألا ترى ١٠ أنه قد انتشر عنه صلى الله عليه في دعائه أنه كان يقول « أعوذُ بك من عذاب القبر » ؟ ومرّ بقبرَيْن فقال « هما يُعذَّبان ». وقال عز وجل ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[1] في القبر ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] للحشر، مع آي كثيرة وسُنن مشهورة تدلّ على ذلك.

قال : « ولسنا ننكر أن يكون ذلك للمؤمن المذنب تطهيرا او تكفيرا ، وللطاهر من ١٥ الذنوب محنة وتعريضا للدرجة ، وللكافر عقوبة ونكالا ».

وكذلك كان يقول في سؤال مُنكر ونكِير إن ذلك ايضا ممّا يرجع في القول به الى ما ورد من الأخبار فيه. قال : « وقد وردت الأخبار بأن مَلَكَيْن يدخلان القبر فيسألانه ويقولان ° مَن ربُّك؟ وما دينك؟ ومَن نبيُّك؟ ° فيجيب المؤمن ويتحيّر الكافر. فأمّا ما رُوي من عظم جثّتهما وكبر صورتهما فقد يحتمل أن يُوسَّع لهما داخلُ القبر ». ٢٠

وكذلك كان يقول في توفّي مَلَك الموت الناس وأخذ الأرواح في حالة واحدة مع استحالة أن يكون في أماكن كثيرة في حال واحدة وهو شخص واحد إن ذلك يحتمل أن

١) البقرة ٢٨.

يكون بأعوانه والمؤتمرين[١] لأمره ، كما كان يقول في إبليس وأتباعه إنه وإن لم يصل بنفسه الى أماكن في حالة واحدة فبأعوانه وأتباعه يستعين على ذلك . ويحتمل ايضا عنده أن يكون ذلك عند دعائه ودعوته ، فيخلق الله تعالى قَبْضَ الروح عند إعلامه ذلك ودعائه . ألا ترى أنه قد نسب اليه التوفّي مرّة والى نفسه مرّة؟ فقال تعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى ٥ ٱلْأَنفُسَ﴾[٢] ، وقال ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾[٣] فيكون توفّي الله سبحانه بقبض الروح عند / توفّي ملك الموت بالدعاء والدعوة عند الإعلام والإفهام [٨١أ] والإخبار له بذلك.

وكان يقول : «إنّا لا ننكر ايضا ما رُوي أنه ينعم المؤمن في قبره بعد السؤال ويرى الجنّة ونعيمها ، ويرى الكافرُ النار وسعيرها ، ثم تلحقهم عند النفخة الرقدةُ ، كما قال ١٠ مُخبِرا عنهم أنهم يقولون ﴿مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾[٤]» .

وكذلك كان يقول في الصُور ونفخات النافخ فيه من المَلَك إن ذلك حقّ ، وقد رُويت فيه الأخبار.

ومن أصله أن كل ما لا تأباه العقول ولا تدفع الأوهامُ كونَه وصحةَ حدوثه فإنه لا يستحيل ورود الخبر بكونه ، فيقوى أحد الجائزَيْن في النفس عند ورود الخبر به ويزداد ١٥ القلب سكونا اليه وثقة بأحد حُكمَيْه . قال : «وهذه الأشياء من هذا النحو الذي ذكرناه ومن هذا القبيل الذي أشرنا اليه ومَن أبى ذلك وأنكره من الملحدين فلإنكاره القول بحدوث العالم ، ومَن أبى ذلك من المعتزلة وغيرهم فلإنكارهم الآثار وتكفيرهم أهل الرواية والنقل ، وكلا الأمرَيْن الذَيْن بَنَوا عليهما قواعدهما في إنكار هذه الأشياء عندنا باطل» .

٢٠ وكان يقول في الصراط إنه لا ينكر أن يكون ذلك جسرا ممدودا على جهنّم على الوصف الذي رُوي في الخبر يعبره المؤمنون على الوجوه التي ذُكرت ويقع منه الكافرون في النار ، فيكون ذلك علامة لنجاة مَن ينجو وهلاك مَن يهلك .

وكذلك كان يقول في الميزان إنه لا ينكر أن يكون كما ذُكر في الخبر أنه يُنصَب

١) ك: الموفرين. ٢) الزمر ٤٢. ٣) السجدة ١١. ٤) يس ٥٢.

ميزانٌ يوم القيامة له كفّتان تُوزَن فيهما أعمالُ العباد ، فيتبيّن بثقله وخفّته سعادةُ السعيد وشقاوةُ الشقيّ . وليس ذلك لأن يتعرّف الله تعالى ما لم يكن به عارفا ، ولكن ليعرف العبادُ ذلك . وهذا كما أجمع عليه المسلمون من أمر الحفظة ، وأن مَلَكَيْن مُوكَّلَيْن بابن آدم يكتبان عملَه ، لا ليحفظ الله تعالى ما لم يحفظ ، ولكن ليكون ذلك زيادة حجّة عليه وزيادة تنبيه وتذكير. ٥

فأمّا القول في وزن الأعمال فقد حكى شيخنا أبو الحسن رحمه الله في مواضع من كتبه أن من أصحابنا من قال إن الأعراض تُقلَب أجساما فتُوزَن ، ويكون لها ثقل وخفّة . وليس ذلك مذهبه ، وانما هو مذهب / بعض النجّارية . وانما أراد بقوله[١] أصحابَنا في [٨١ ب] باب القول بخلق الأعمال ، وذلك أن عادته في كتبه اذا قال «مِن أصحابنا» أن يريد بذلك الموافقين في تلك المسألة. ١٠

فأمّا الجواب في وزن الأعمال على أصله فيحتمل أمرَيْن ، أحدهما أن تُوزَن الكتب التي فيها أعمال العباد مكتوبة ، فيتبيّن الرجحان والخفّة بثقل يخلقه الله في إحدى الكفّتَيْن وخفّة في الأخرى فتترجّح إحداهما على الأخرى ، فيُعلَم بذلك نجاة من ينجو وهلاك من يهلك . ويحتمل أن يكون ذلك على تعريف مقادير الأعمال ، وما قُدّر لعامليها فيها من الثواب والعقاب . وذلك أنه قد يُستعمل في الكلام مثل ذلك بأن يقال «لهذا ١٥ الكلام وزنٌ» أي قَدْرٌ ، وكما قال تعالى ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[٢] أي قَدْرا ومقدارا . فعلى هذا اذا ثقّل الله تعالى إحدى الكفّتين بثقل يخلقه فيها ممّا يلي الجنّة كانت علامة لسعادة مَن ثقّل له ذلك ، وفي الأخرى بخلافه .

فأمّا القول فيمن تتساوى حسناتُه وسيّئاتُه ، فما أرى ذلك مُمكِنا على أصله ولا على أصل مخالفينا ايضا . وذلك أن الناس أحد رجلين ، فمِن قائلٍ قال بالإحباط ، ومِن ٢٠ مانع منه . فمن قال بالإحباط فإنه يقول إن الكبيرة الواحدة تُحبِط ثواب الطاعات الكثيرة . ومن منع من ذلك فإنه يقول إن ثواب المعرفة والتوحيد والإيمان أعظم ممّا يُستحقّ على كل ذنب يجامعه من المعاصي . فعلى ذلك لا يوازي[٣] الثواب على الإيمان ولا

١) كذا في متن الأصل. وفي الهامش: بذلك. ٢) الكهف ١٠٥. ٣) الأصل: يواز.

العقاب على الكفر وهما لا يجتمعان. فوجب أنه انما يكون على أحد وجهين، إمّا مَن ثقلت موازينه بالإيمان وثوابه، او مَن خفّت موازينُه عن ذلك. فأمّا وجه جَمْع الموازين لكل واحد فإنه يحتمل أن يكون قُدّر لكل عمل وزنٌ وميزان وفُعِلَ للجميع موازين.

وأمّا معنى الحساب فإنه في القرآن على وجوه، منها الجَزاء، كما قال تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [1] أي جَزاءهم. وقد يكون بمعنى الكِفاء، كما قال سبحانه ﴿عَطَاءً حِسَابًا﴾ [2] أي كِفاءً لعمله. وقد يكون بمعنى تعريفه أعماله وما قُدّر عليها من الجزاء من ثواب وعقاب. فأمّا القول في حساب الكفّار فلم نجد عنه في ذلك نصًا. ويحتمل أن يكون ذلك / في حدّ الجواز، فإن كان فيكون تقدير معناه تعريف الكفّار أعمالهم [٨٢أ] ومقاديرها وتعريفهم ما أُعدّ عليها من العقاب، فيكون ذلك التذكير والتنبيه لهم على ما سلف من كفرهم وأُعدّ من عقابهم زيادةً في العقوبة والعذاب، لا أنه كان يقول إن للكافر طاعة يحاسب عليها بل كان ينكر أن يكون للكافر او في الكافر إيمان، او يكون له طاعة بوجه من الوجوه.

وكذلك كان يقول بإثبات الحوض للنبيّ صلى الله عليه، وإن ذلك خصوصيةٌ في الكرامة للنبيّ صلى الله عليه وزيادةُ فضل ومرتبة. وذلك في مجوّزات العقول وممّا يمكن أن يرد به الخبر ويجب الاعتراف بكونه عند ورود خبر الصادق به. فأمّا طوله وعرضه وصفة ما فيه من الشراب لونا وطعما وما يوجد عنده من اللّذة، فذلك ايضا موقوف على الخبر، والعقل مسوِّغ لجميع ما ورد به الخبر في ذلك. وقد انتشر في دعاء المسلمين مسألة الله عز وجل أن لا يحرمهم الشراب من حوض النبيّ صلى الله عليه. وكذلك القول في مراتب مَن يشرب ويُسقى موقوف على الخبر. ويكون ذلك في عَرَصات القيامة قبل دخولهم الجنّة علامةً لمن يدخلها فينعم فيها وابتداء فضل وإنعام لهم على يد النبيّ صلى الله عليه. وذلك كما خُصّ بالشفاعة للمذنبين من أمّته من جملة الأنبياء، وقيل إنه هو ما بشّره الله عز وجل به في القرآن ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [3]. وقيل ايضا إن الكَوْثَر نهر مخصوص به في الجنّة.

١) الغاشية ٢٦. ٢) النبأ ٣٦. ٣) الكوثر ١.

[٣٤] فصل آخر في إبانة مذهبه في باب النبوّات والمعجزات وما يتعلّق بذلك من فروع هذا الباب وكيفية ترتيب أصولها على أصله

فمن ذلك أنه كان يقول في معنى النبيّ صلى الله عليه[١] إنه في أحد الوجهين، مشتقّ من النَبَأ[٢] وهو الخبر، وعلى الوجه الثاني مشتقّ من النَبْوة وهي الرِفْعة. منه يقال للمكان المرتفع «نَبْوة»، ومنه يقال «نبا جَنْبي عن الفراش» اذا ارتفع. فاذا قلنا إنه من الخبر / [٨٢ ب] ٥
فكأنه سُمّي بذلك لإخباره عن الله عز وجل على وجه مخصوص. واذا قلنا إنه من الرفعة فالمراد أنه هو الذي رُفِعَ من شأنه وأظهر من منزلته ما أُبين بها من غيره.

وكان يقول إن معنى الرسول هو المُرسَل. فاذا قلنا إنه رسول الله تعالى فمعناه أنه الذي أرسله الله تعالى الى خلقه برسالاته وعرّفه ما يبلّغه الى خلقه من أحكام عباداته ووعده ووعيده وثوابه وعقابه. وكان يفرّق بين النبيّ والرسول، ويقول إن كل رسول نبيّ وليس ١٠
كل نبيّ رسولا، وإنه قد كان في النساء أربع نبيّات ولم يكن فيهنّ رسول، بقوله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً﴾[٣] مع قوله عليه السلام «كان في النساء أربع نبيّات». وكان يجمع بين الخبر والآية فيرتّبها على هذا الوجه. وكان يقول إن الرسول هو من يُرسَل الى الخلق ويُوجَب عليه تبليغ الرسالات ويُؤمَر الخلق بطاعته واتّباع أمره. وقد يكون نبيّا ولا يكون قد أُرسل ولا أُمر بأداء الرسالة، وذلك بإبانة حاله من غيره بكرامات يخصّ بها ١٥
حتى ترتفع منزلته بذلك وتشرف.

وكان يقول إن إرسال الرُسُل الى الخلق غير واجب على الله عز وجل في العقول. وكان له أن يُرسِل الرسل وله أن لا يُرسِل، ولا يكون بترك الإرسال سفيها، وإن علم أنه اذا أرسل الرسل آمن قوم عنده او ازدادوا تمسّكا بالكفر[٤]، لِما بيّنّا من أصله في اللُطف أنه كان يقول غير واجب على الله تعالى فعلُ ذلك، وإن له أن يفعل اللطف الذي يؤمن ٢٠
عنده الكافرُ به، وله أن لا يفعله. فإن فَعَلَه كان منه تفضُّلا، وإن تَرَكَه لم يكن منه جورا.

١) كذا. والأرجح أن الصواب: في معنى النبي، فقط. ٢) الأصل: النباء. ٣) يوسف ١٠٩ الخ.
٤) كذا صُحّحت (؟) في الهامش. وفي النص أوّلاً: بالطاعة.

وكان يقول إن إرسال الرسل الى من يعلم أنه لا يقبل أمْرَه مثل خَلْقِهِ إيّاه مع علمه بأنه يكفر ولا يُطيع ، وإنه كما يصح أن يأمر من يعلم أنه لا يقبل أمْرَه من جهة العقول عندهم فكذلك يصح أن يأمرهم من جهة الرسل على هذا الوجه.

وكان يقول إنه جائز في قدرته أن يُفهِم الخلق معاني ما يأتي به الرسل من غير ٥ رسول ، كما أنه جائز أن لا يُفهمهم الاّ عند إتيان الرسول ، وكلاهما حكمة من فِعله اذا فعل.

وكان يقول : « الفائدة في إنفاذ الرسل ترجع الى المُرسَل اليه . فمَن عَلِمَ أنه يقبل رسالته فقد أراد منفعته / بذلك وصلاحه عنده ، ومن علم أنه لا يقبل رسالته فقد أراد [٨٣ أ] هلاكه وفساده وأن يزداد كفرا وطغيانا عند بعثته ، ليُتمّ مرادَه على الوجه الذي أراد مِن ١٠ خلقه على السبيل الذي علم أنهم يكونون عليه من خير وشرّ وطاعة ومعصية وسعادة وشقاوة . وإنهم يبشّرون أهل وَلاية الله تعالى بوَلايته وفضله وأهل عداوته بعداوته وعدله ، فيسعد بهم مَن سبقت له من الله تعالى الولايةُ والرضا ويشقى بهم من سبقت لهم من الله تعالى العداوةُ والسخط ».

وكان يقول إن تكرير الرسل غير واجب عليه تعالى كما كان إنفاذهم غير واجب ، ١٥ ولو أنه لم يُرسل الى الخلق الاّ رسولا واحدا كان جائزا كما اذا أرسل رسلا تترى . وكذلك كان يقول إنه يجوز أن تخصّ كل أمّة برسول او أن تعمّ الأمم كلها برسول واحد.

وكان يقول إن الرسالة أشرف منزلة في باب الوَلاية ، وإنه ليس بعد الرسالة منزلة فوقها في العبادة والطاعة والحُظوة عند الله تعالى والكرامة . وعلى هذا الأصل كان يقول إن الرسل في الآدميين أفضل من الملائكة المُقرَّبين.

٢٠ وكان يقول إن الرسالة غير متعلّقة بكسب للرسول ولا هي مختصّة بسبب ترجع اليه ، بل هي ابتداء فضل وكرامة من الله عز وجل يخصّ بها مَن يشاء من خلقه ، كما يقول تبارك وتعالى ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾[1] . قال عبد الله بن مسعود : هي النبوّة والرسالة . وقال إن الرسالة ليست بجزَاء على عمل ولا بثواب لطاعة ، بل هي ابتداء عن

١) البقرة ٢٦٩.

اختصاص تطوُّل من عنده ، ولو فعل ذلك به في ابتداء بلوغه وكمال عقله من غير تقدّم طاعة لصحّ.

وكذلك كان يقول إنها لا تُورَث ، وإنه يجوز رسول من وُلد كافر وكافر من وُلد رسول ، وإنه قد كان رسل كثيرون على ذلك وأولادهم ايضا كذلك على مثل ما وصفنا.

وكان يقول إن الرسول يجب أن يكون أكمل من جملة المُرسَلين اليهم عقلا وفضلا ٥ وفطنة ومعرفة وصلاحا وعفّة وشجاعة وسخاوة وزهادة. وهكذا أخبر عز وجل في كتابه أنه ﴿ٱصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى ٱلْعَالَمِينَ﴾[١]. وقال تعالى / [٨٣ ب] ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَالَمِينَ﴾[٢].

وكان يقول إن المعصية والزلّة يجوز عليهم قبل النبوّة. فأمّا بعد إرسالهم فلم نجد عنه نصّا في جواز ذلك عليهم. وعلى هذا كان يتأوّل قوله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[٣] أي ١٠ ذلك كان قبل النبوّة والإرسال ، لأن الله تعالى جعله رسولا الى خلقه من أولاده بعد خروجه من الجنّة.

وكذلك كان يقول إنه لا يجوز أن يكون رسولٌ امرأةً ولا أن يكون عبدا ولا ناقص الحسّ. وكذلك كان يقول في الإمام. فأمّا المرأة فلنقصان عقلها ، والعبد فلتعلّقه بمِلك مولاه ، وكمال الحواسّ لأجل الحاجة اليها في أداء الرسالة وما يتعلّق بها. ١٥

وكان يقول إنه يُعرَف صحة الرسالة وصدق الرسول فيها بأمور ، منها أن تظهر عليه المعجزات وهي الأمور التي تحدث ناقضة للعادة المتقدّمة عند دَعْوَى الرسول الرسالة. ومنها تصديق ذي المعجزات له. ومنها أن يحدث علم ضرورة للمبعوث اليه بصدقه في رسالته. ومنها أن يُبشِّر به مَن قَبْلَه مِن الرسل ويعرّفه بأوصافه وبعَيْنه في وقته وزمانه وإسمه وحاله. ٢٠

وكان يقول إن المعجزات لا يجوز أن تظهر الاّ على الصادقين ، لأنها لإبانة الصادق من الكاذب. ومثلُها ومن جنسها قد يجوز أن يظهر على من ليس بنبيّ من الأولياء ويكون كرامات لهم ودلالات على صدقهم في أحوالهم ومقاماتهم ، غير أن الرسول

١) آل عمران ٣٣. ٢) الدخان ٣٢. ٣) طه ١٢١.

يدّعي ذلك فيظهر عند دعواه ويباهي به قومه ويتحدّى قومه بالإتيان بمثله ، والوليّ لا يتحدّى بها ولا يُظهرها ولا يدّعي فيها بل يرى رؤيتها والنظر اليها والإعجاب بها والدعوى فيها خطأ ومعصية.

وكان يقول إن المعجزات على وجوه ، أحدها أن يُخصَّ مَن تَظهر عليه بقُدَر زائدة
٥ على ما جرت العادة بفعل مثلها لمن كان على مثل هيئته وبنيته وحاله. وقد يكون ايضا بفَقْد القُدَر في حال جرت العادة بفعلها فيه لمن كان على مثل حاله ، فيكون فَقْد القُدَر دلالة ومعجزة على هذا الوجه كما كان وجودُها على هذا الوجه الزائد دليلا. وقد تكون ايضا زيادةُ العلم على الوجه الناقض للعادة ايضا معجزة ، كما يكون فَقْدُها ايضا معجزة.
وإن المُعجِز[1] في الحقيقة فاعل العجز ، كما أن المُقدِر[2] في الحقيقة فاعل القدرة / [٨٤ أ]
١٠ والمُحيِي فاعل الحياة والمُميت فاعل الموت. ثم يُسمَّى الفعل الذي يحدث مع عجز الغير والتحدّي لمن يعجز عنه مُعجِزا ، وكذلك يُسمَّى ما يتعذّر فعلُ مثله على من يتحدّى به معجزا ، وإن لم يكن نوع ذلك ممّا يصح أن يقدر عليه او يعجز عنه ، تشبيها بما يصح أن يقدر عليه ويعجز عنه. وذلك أن الحياة والموت وفعل السمع والبصر والصمم والعمى ونحو ذلك ممّا لا يصح أن يدخل تحت قدرة البشر ، فاذا ظهرت هذه الأفعال
١٥ على من يدّعي الرسالة عند دعواها وتحدّى بها وتعذّر ذلك على من يتحدّاه به ، قيل لمن يتعذّر فعل ذلك عليه إنه عاجز عنه وإن ذلك الفعل معجز ، على التشبيه بما يعجز عنه ممّا يدخل نوعُه تحت قدرته على وجه.

وكان يقول إن الأصل في تعرّف حكم المعجزة في صدقها وصحتها أن يُعلَم حكم العجز والقدرة وما يصح أن يتعلّق بقدرة المُحدَث وما لا يصح ، ثم يُعلَم بعد ذلك ما
٢٠ يحدث عن فعل الله سبحانه معتادا و[3] نادرا ، وما يحدث على العادة في الأوقات وإن كان قد يندر في وقت ويُعتاد في وقت ، وكذلك ما يعتاد في بلدة وفي زمان وفي بقعة ومكان ولا يعتاد في أخرى. فاذا كان واقعا على هذا الوجه كان ذلك أحد ما يستدلّ به على صحة كونه معجزا. وبذلك يفرق بين ما يكون شَعْوَذة ومَخْرَقة وبين ما يكون معجزة ، بأن ما ليس بمعجزة فهي انما تجري مجرى خفّة اليد والحيلة ممّا يتعلّم ويمكن

١) الأصل : المُعجِّز. ٢) المُقَدِّر. ٣) ك : او.

معاودتُه ويُعرَف سببُه والحيلة فيه ، فتُوُصِّل بذلك الى فعله . وليس كذلك المعجزة ، لأنها ربّماخَفِيَ وجهُ ظهورها على من تظهر عليه حتى لا يقف على سببه وكيفيته وكميته وما لو أراد العود الى مثله بنوع من جهده وحيلته لم يصل اليه.

وكان يقول إن ذلك على أمور ، منها ما ييأس الإنسان من التوصّل اليه بكل حيلة ، وذلك كإحياء الموتى وإبراء الأكمهَ والأبرص وفلق البحر ونحو ذلك ، فلا يُخيَّل أمرُه ٥ على متأمّله. ومنه ما يخفى ويشتبه حتى يلتبس[1] حاله فلا تتبيّن صحته الاّ بعد النظر الكثير والتأمّل الشديد ، كنحو ما نقول في إعجاز القرآن ، لأن ذلك يتعلّق / بالنظم [٨٤ ب] وفصاحته وصحة المعاني وجزالتها ، واذا كان بهذا الحدّ احتِيج فيها الى تأمّل كثير ونظر تامّ لتُعرَف مباينتُه لسائر ما باينه من المنظوم والمنثور فيُعلَم صحته ووجه الإعجاز فيه.

وكان يقول إن معجزات نبيّنا صلى الله عليه على قسمين ، أحدهما القرآن الذي بين ١٠ أظهرنا نقرأه ونكتبه وأمرُه منتشر لا يخفى على مُقِرّ ولا مُنكِر للرسالة وانما يدّعي بعضهم التباس وجه الإعجاز فيه عليه. والثاني ما جرى مجرى ما رُوي عنه من نبع الماء من بين أصابعه وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وحَنين الجِذع وكلام الذئب وتسبيح الحصا . فإن ذلك ممّا رواه المسلمون ، فمِن ناقل نَقَلَه ومن قابل[2] قَبِلَه ، ولم نر أحدا منهم تلقّاه او شيئا منه بالردّ والإنكار له ، فعُلِمَ أنه صحيح في الأصل ايضا ، اذ لو لم يكن ١٥ كذلك لم يجز أن تُطبِق الأمّة على قبولها ولا أن يخفى على الأمّة ، لأنهم على كثرتهم واشتهار ذلك فيهم لا يجوز على مثلهم ترك الإنكار له إن كان باطلا ، فلمّا قبلوه دلّ على صحته في الأصل وإن لم يكن الكل قد نقلوه نقلا عن مشاهدة وسماع.

وكان يقول إن قراءة القرآن هي معجزة على الحقيقة ، ونفس كلام الله تعالى قد يُسمَّى معجزة على التوسّع ولا يكون ذلك حقيقة. وكان يقول : « القراءة مُحدَثة ، ٢٠ ويتعلّق الإعجاز بها على أوجه ، أحدها من جهة النظم وهو نظم الحروف على أوجه مخصوصة اذا دلّت على معانٍ صحيحة مستقيمة جائزة. ومنها ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب ، وذلك على وجهين ، أحدهما ما فيه من الخبر عمّا كان من سرّ الأوّلين على

١) ك : لا يلتبس. ٢) ك : قائل. والأصل غير واضح.

الوجه الذي صدّقه عليه أهل الكتاب، ومنها ما فيه من الإخبار عمّا يكون، فكان الكثير من ذلك قد حدث على أمر أخبر به والكثير منه مُنتظَر، الاّ أنه لا يحدث ما حدث منه الاّ كما تقدّم الخبر عنه. وهذا يُعلَم صدقُه فيه عند وقوع المُخبَر عنه، والأوّل انما يُعرَف صدقُه فيه اذا عُرِفَ بأنه لم يختلف الى من يلقّنه ذلك ولا اشتهر به». وكان

٥ يقول إن فيه معجزة أخرى، وهو أن هذه القراءة كلّما تجدّدت على الأسماع ازدادت لها حلاوة وطلاوة، وليس كسائر الكلام الذي تَمُجُّه الآذان وتكرهه الأسماع اذا كُرِّر ذلك. / ولذلك تحيّر فيه المشركون فقالوا ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾[1]. [٨٥أ]

وكان لا يقول إن التوراة وسائر الكتب المتقدّمة مُعجِز ولا إن موسى وعيسى عليهما[2] السلام وواحد ممّن أُنزل عليه ذلك ادّعى النبوّة به وتحدّى قومه بالإتيان[3] بمثله.

١٠ وكان يقول: «أقلُّ سورة في القرآن وأقصرُها حروفا سورة الكوثر، وهي معجزة». وكان لا يُثبِت الاعجاز فيما دون السورة، ويُثبته في السورة وما فوقها. قال: «ولذلك قال سبحانه ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾[4]، وقال تعالى في آية أخرى ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾[5]. اذا قال «من مثله» فمعناه: من مثل هذا الأمّيّ الذي لا يكتب ولا يقرأ ومع ذلك أتى بأقاصيص الأوّلين والآخرين. واذا قال «بسورة مثله» فالمراد سورة مثلها نظما

١٥ وفصاحة وصحة معانٍ». وكان يقول إن الإتيان بمثلها ما يُؤيَس منه للجنّ والإنس، لقوله تعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا ٱلْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[6]، وإن ذلك لفقدهم العلم بكيفية نظمه دون فقد القدرة على نوعه، لأن نوع الحروف في مقدورهم.

وكان يقول إن القراءة هي حروف مخصوصة على نظم مخصوص هي المعجزة، وهي

٢٠ غير المقروء، لأن كلام الله تعالى قديم ولا يجوز أن يكون القديم معجزة، لأنها لا تخصّ واحدا دون واحد بحكم دون حكم. وكان يقول إن القراءة مُحدَثة، وهي كسب القارئ وخلق الله تعالى، وتكون طاعة في وقت ومعصية في آخر.

١) المدثر ٢٤. ٢) الأصل: عليهم. ٣) الأصل: الاتيان. ٤) هود ١٣. ٥) البقرة ٢٣.
٦) الاسراء ٨٨.

وكان يقول : «إعجازها اذا أُتِيَ بها على هذا النظم على طريق الابتداء والاستئناف لا على طريق الحكاية. وذلك أن المتعلّم قد يحكيه ويأتي بمثل تلك الحروف، فلا يكون أتى بمثل المعجزة لأنه أتى بها حاكيا لا مستأنفا لها مبتدئا بها. وإن سبيل ذلك كسبيل من تحدّى غيره من الشعراء أن يأتي بقصيدة على نحو ما أتى به، فلا يكون حفظُه لها وإتيانه بها إتيانا بمثلها اذا أتى بها على الحكاية لها لا على الاستئناف. كذلك سبيل القول في نظم ٥ القراءة ونظم ما تحدّوا بالإتيان بها».

وكان يقول إن نبيّنا صلى الله عليه قد ثبتت معجزاته من جميع الوجوه التي تثبت بمثلها المعجزة، لأنه قد / بشّر به الأنبياء قَبْلَه وعرّفوا وقته ومكانه ومبعثه وصفاته وحاله [٨٥ ب] وخلقه، ثم ظهرت علاماته قبل مبعثه وبعد مبعثه وبقيت معجزاته. وكان يقول إنه خير الأنبياء وأفضلهم في كل نوع من خصال الفضل، وإنه خُصَّ بما لا يُخَصّ به نبيّ قبله ١٠ من الآيات والكرامات، وإنه خُتِمَت به النبوّة والرسالة، وإنه عُرِجَ بشخصه الى السماء السابعة، فخُصَّ باللطف والتأييد وبوجوه من الوحي والمناجاة ما لم يُخَصّ به نبيّ قبله، وإنه أوّل من ينشقّ عنه الأرض يوم القيامة، وإنه شاهِد الرسل والأنبياء وشافِع المذنبين والأولياء عليه وعليهم السلام.

[٣٥] فصل في إبانة مذهبه في باب الإمامة وما يتّصل بذلك من فروع هذا الباب ١٥ وإبانة مذاهبه فيها

اعلم أنه كان يقول إن الإمامة شريعة من شرائع الدين، يُعلَم وجوبها وفرضها سمعا. وكذلك كان يقول في الرسالة التي هي أصل الإمامة إنها غير واجبة عقلا، وإرسال الرسل من مجوَّزات العقول دون موجَباتها فيه، وإن الله تعالى يتعبّد عباده بما أراد من أنواع العبادات لأجل أنهم خَلْقُه ومِلكُه وفي قبضته وسلطانه، وله أن لا يتعبّدهم، فإن ٢٠ تعبّدهم على لسان الرسل بالعبادات فهو في ذلك حكيم، وإن ترك ذلك لم يكن سفيها ولا جائرا. وكان لا يقول إن علّة تعبُّده لهم بذلك إرادة مصالحهم ومنافعهم. وكان يقول : «انما قلنا إنه لم يخل زمانٌ مضى من رسول خبرا ايضا وسمعا لا عقلا». وكان يقول : «لو أخلاهم عن الرسل لم تكن لأفعالهم أحكام في الحُسن والقبح والوجوب

والندب والطاعة والمعصية وما يتعقّبه الثواب والعقاب ، بل كان يكون ذلك موقوفا على السمع ، وتكون أحكام البالغين حينئذ في ذلك كأحكام الأطفال الآن» . واذا كانت الرسالة عنده على أصله غير واجبة ، فالإمامة التي هي فرعها ايضا كذلك .

وكان يعتمد في دلائل وجوب الإمامة الإجماع ودلائل السمع على أصله في أن العقل ٥ لا يجب من جهته شيء على العاقل البالغ وجوبا يُعذَّب تاركُه ، كما قال تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [1] . وكذلك كان يقول إن وجوب النظر في معجزة / الرسول [٨٦ أ] انما يتعلّق ايضا بإيجاب الرسول ، وهو إيجاب الرسول ذلك عليه بقوله وأمره ونهيه ووعده ووعيده . فاذا كان الرسول صادقا وجب الفعل بقوله وإيجابه . وليس يتعلّق وجوب ذلك على مَن يجب عليه بعلمه بوجوبه وصحة أمر مَن يوجبه وبصدق خبر من يُخبِره عن ١٠ ذلك ، لأن الواجب قد يتقرّر وجوبه وإن لم يَعلم مَن يجب عليه وجوبَ ذلك عليه .

وكان يقول إن الإمامة هي خلافة الرسول في باب القيام مقامه من حيث إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود وجباية الخراج وحِفظ البيضة ونُصرة المظلوم والقبض على أيدي الظالمين ، من غير أن يكون اليه ابتداء شرائع وتغيير شرع . وانما يكون في ذلك كواحد من الأمّة يقيم الحقوق على حسب ما دلّت عليه آي الكتاب والسُنن وحصل عليه اتّفاق ١٥ الأمّة وما دلّت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الأصول . كما قال رسول الله صلى الله عليه لمُعاذ حين أنفذه الى اليمن «بم تحكم ؟» قال «بكتاب الله» . قال «فإن لم تجد؟» قال «بسنّة رسول الله» . قال «فإن لم تجد؟» قال «أَجتهدُ رأيي» . فقال رسول الله صلى الله عليه «الحمد لله الذي وفّق رسول رسوله !» .

وكان يقول إن العصمة من شرط الرسالة وليس من شرط الإمامة ، لأن الرسول انما ٢٠ يُخبِر عن الغيب ويبتدئ الشرع ويُوصَل من جهته الى ما لا يمكن الوصول اليه من جهة غيره . وليس كذلك الإمام ، لأنه قد يشاركه غيرُه في العلم بحكم ما يُمضيه ويُنفِذه ، لأن مرجعه الى الأصول التي هي مقدَّرة معلومة ولغيره الى ذلك طريقٌ متى ما أراد الرجوع اليه أمكنه ، فلم يُعتبَر في أمره أكثر من عدالة الظاهر واستقامة طريقته فيه واستقلاله بما

١) الإسراء ١٥ .

كُلِّفَ واضطلاعه بما يحمله، مع فقد القطع على باطنه وسرّه لوجود مساواته لظاهره وعلانيته. فمتى أقام الأحكام وأنفذها في الظاهر على ما وردت به الآثار ودلّت عليه آي الكتاب وأقاويل الأمّة، كان أمره في الإمامة منتظما، ومتى ما زاغ عن ذلك عُدِلَ به الى غيره وكانت الأمّة عِيارا عليه. وسبيل القول فيه في هذه الأحكام والأحوال كسبيل القول / في خلفائه وعُمّاله وحُكّامه وسُعاته والمعاونين له على أمره فيما هو سبيلُه[1] من تنفيذ الأحكام وإجرائها. [٨٦ ب] ٥

وكان يذهب في صفات الإمام الى أنه يجب أن يكون بالعلم ظاهرا وفي الفهم والفطنة بارزا وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهورا ومن أكثرهم بائنا. وكذلك في الضبط وحُسن السياسة والاستقلال بما يتحمّله من ذلك. فأمّا أن يكون أفضل أهل العلم في وقته علما وأظهرهم بالشجاعة والعدالة والصيانة وحسن السياسة، فإنه كان يذهب الى ١٠ أن إمامته تنعقد وإمامة المفضول معه لا تنعقد. وكان يخالف في ذلك جماعة أصحابنا المجوّزين إمامة المفضول. ويقول إن الذين تولّوا الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه كان كل واحد منهم أفضل أهل وقته وزمانه على الترتيب الذي مضوا عليه والتدريج الذي اندرجوا عليه.

وكان يقول إن دلالة السمع خصّت الإمامة ببطن دون بطن من الناس ومن العرب، ١٥ وهم قُرَيش، وذلك لقوله صلى الله عليه «الأئمّة من قريش»، وفي بعض الأخبار «ما وُجدوا». فأمّا العقل فلا يوجب كون ذلك في قبيل دون قبيل. وهكذا كان يقول في الرسالة إن دلالات العقول لا توجب كونها في وقت دون وقت وفي بطن دون بطن، وانما يُوصَل الى جميع ذلك بالسمع.

وكان يقول إن الرسول يصير مُرسَلا بإرسال الله تعالى إيّاه، ويُعلَم صحةُ رسالته ٢٠ بمعجزته ويُعلَم صحةُ معجزته بالنظر والاستدلال. وأمّا الإمام فانما تثبت إمامتُه وتنعقد بعقد العاقدين له ممّن يكون لذلك أهلا. وكان يقول: «جائز أن يعقدها له الرسول بأن ينصّ عليه بعينه وإسمه ونسبه، كما فعل ذلك في حياته بخلفائه وعُمّاله ووُلاته. وجائز أن

١) الأصل: بسبيله.

ينبّه على أوصافه على الجملة فيكلّف الأمّةَ استخراج ذلك بالاستنباط واختياره بحُسن الرأي والاجتهاد حتى يصلوا الى المطلوب من ذلك والى ما أشار اليه الرسول بالوصف والنعت ».

وكان يقول إن سبيل نصب الإمام وأمر الإمامة كسبيل سائر الأحكام في أن ذلك ٥ ممّا يُعرَف نصّا واجتهادا، فإن لم يكن في ذلك نصّ وكان[1] للاجتهاد في ذلك مدخل وله / أصل يمكن أن يُبنَى عليه ويُنتزع حكمُه منه ويُتعرّف صَيَّرٌ الى ذلك عند عدم النصّ وفقده. [٨٧ أ]

وكان يقول إن إقامة الإمام والاجتهاد في نصبه عند الحاجة اليه وفقد مَن قَبْلَه من فروض الكفاية، كدفن الموتى وغسلهم والصلاة عليهم وتعلُّم الفقه ونحو ذلك ممّا اذا قام ١٠ به بعض الأمّة سقط عن الباقين. وكان يقول إن أهل الاجتهاد لهم الاجتهاد وهم الذين يصلحون للحلّ والعقد، وأن يكونوا أئمّة بدل مَن يختارونه. فاذا كانوا بهذه الصفة صح لهم الاختيار وصحت إمامة مَن يعقدونها له.

وكان يقول في عدد المختارين إن ليس لذلك حدّ في العدد لا يُزاد فيه ولا يُنقَص منه، بل يجب أن يكونوا ممّن يصلحون لذلك اذا كانوا جماعة. وأقلُّهم واحد، وكان ١٥ يستشهد على ذلك بعقد أبي بكر لعُمَر وإجماع الأمّة عليه وتركهم النكير عليه في تفرّده بالاختيار والعقد له.

وكان يقول: «اذا عقد مَن هو من أهل الحلّ والعقد الإمامة لمن هو لها أهلٌ، انعقد ووجب على كافّة الخلق الانقياد والمتابعة. فمن ادّعى بعد ذلك طعنا او خللا في أمر مَن عُقدت له الإمامة استُتِيب من ذلك، فإن لم يتُب مُنِع من ذلك ودوفع[2] عنه. ٢٠ وكذلك إن عقدت جماعةٌ لواحد وعقدت أخرى لغيره، نُظِرَ. فإن كان أحدهما لا يصلح بأن يكون مفضولا وناقصا في شرط من شرائط الإمامة، كانت بَيعة من كملت فيه شروطُ الإمامة أولى. وإن استويا في الفضل والمنزلة والاستصلاح، نُظِرَ الى أسبق العَقْدَيْن، فأُثبت دون ما بعده. وإن اتّفق وقتها او لم يثبت مَن السابق منهما، ابتدؤوا

١) كذا. ولعل الصواب: كان (بدون و). ٢) ك: روفع.

عقدا مستأنَفا لأصلحها للأمر. ومن نازع بعد ذلك دُفِعَ عن منازعته وقُوتل فيه الى أن يأتي عليه القتل».

وكان يقول إن الشرائط التي ذكرناها في باب الإمامة أوجب كونَها السمعُ في الإمام. فإن عُقِدَ لواحد نقصت منه خَلّةٌ من تلك الخلال، لم تثبت إمامته. واذا تغلّب قومٌ فبايعوا مَن لا يصلح لذلك لم تثبت إمامةُ من بايعوه بالقهر والغلبة. وكان يقول إنه اذا ٥ كانت الحالة كذلك لم يجز الخروج على هذا / الجائر، بل الواجب الإنكار عليه بالقلب [٨٧ ب] وإظهار الطاعة له في الظاهر، لئلاّ يؤدّي الى إيقاع الفتن والهَرْج والفساد والانتشار، ولأن دفع ذلك باليد والسيف الى الإمام القائم العادل، وعلى حسب حكمه وأمره يجري الطاعة له والامتثال. وعلى هذه الطريقة كان يجري قوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خلافا لقول الخوارج وأتباعهم من المعتزلة في ذهابهم الى وجوب الخروج ١٠ عند الإمكان بأنفسهم على الجائرين بالسيف.

وكان يقول إن الإمام يجب أن يكون واحدا، وكان يعتمد في ذلك فعل الصحابة والإجماع عليه أنه لو جاز أكثر من ذلك لجاز ما لا نهاية له ولم يختصّ بعدد، فكان يعود الأمر الى إبطال الإمامة بأن يقوم كل رجل بأمر نفسه ومنزله ولا يحتاج الى غيره. وهذا تقريب، والاعتمادُ على حجّة السمع. وأمّا القول بأنبياء ورسل في حالة واحدة فلا ينكر ١٥ ذلك، وقد وُجد فيما مضى في وقت واحد أنبياء ورسل.

وكان يقول إن الإمامة مقصورة على قُرَيش ما وُجدوا، على الشرائط التي هي معتبَرة في باب أوصاف الإمام. ثم لا يُعتبر فيه بعد أن يكون كذلك او يكون أقربهم نسبا برسول الله صلى الله عليه او أبعدهم منه بعد أن يكون من قُرَيش. وكان يقول إن الإمامة لا تتوارث، بل هي موقوفة على مَن توجد فيه شرائطُ الإمامة مع الحاجة اليه واختيار ٢٠ أهلها، ولا يختصّ بذلك بطن من قُرَيش دون بطن.

وكان يقول إن معرفة عين الإمام من فروض الأعيان، لأن طاعته تلزم كل عين من المكلّفين، فاذا صح عقد الإمامة لرجل وجب على سائر المكلّفين أن يعرفوه وينقادوا له ويعتقدوا إمامته. وكذلك كان يقول إن للإمام أن يولّي الى غيره ويعقد له الإمامة بعده، وإن الأمّة يلزمها عقدُه واختيارُ مَن اختاره، ولا يكون لهم في ذلك مشاورة. ويعتمد في ٢٥

ذلك فعل أبي بكر واستخلافه لعُمَر وإجماعهم عليه وتصويبهم له ، وإن كره ذلك كارهون ثم رجعوا .

وكان يجوّز على الإمام التقيّة اذا غلبه أعداؤه ولم يمكنه دفعهم بما عنده من العُدّة ، وأنه لا يخرج بذلك عن إمامته .

٥ وكان يقول في الأفضل / من الصحابة والأمّة إن أفضل الأمّة بعد النبيّ صلى الله [٨٨ أ] عليه أبو بكر ، وإنه كان الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه ، وإنه المختصّ بالتسمية بأنه خليفة رسول الله صلى الله عليه ، وانه المشتهر بوصف[1] الصدّيق . وكان يقول إن إمامته تثبت بإشارة النبيّ صلى الله عليه وبعقد مَن عقدها له من المسلمين من أهل الحلّ والعقد . وكان ينكر قول من قال إن إمامته كانت بنصّ من رسول الله صلى الله عليه ، ١٠ وإنه لو كان كذلك لم يجز أن يَعرضها على غيره ولا قال لعُمَر وأبي عبيدة « ابسُطْ يدك أُبايعك » .

وكان يقول إن أبا بكر أعلمُ الصحابة وأشجعهم وأزهدهم وأحسنهم استقلالا بأمر الأمّة وأضبطهم لذلك ، وإنه كان العدل في جميع أيّامه وفيما مضى من سِيَره فيها لم يغيّر ولم يبدّل ، ولا كان منه أمرٌ خلاف كتاب الله تعالى وسنّة رسول الله صلى الله عليه ، وإن ١٥ الحقّ كان فيما فعله ابتداء وانتهاء وفيما منع فاطمة رضي الله عنها من فَدَك وتَرِكة النبيّ صلى الله عليه ، وإن ما ذهب اليه أبو بكر من الخبر الذي رواه أن « تركة الأنبياء صدقة لا تُورَث » صحيح ، قد ساعده على ذلك بضعة عشرة نفسا من الصحابة كلهم رووا عن النبيّ صلى الله عليه وسلم كذلك . وكذلك سائر أحكامه وما عمله في أيّامه ، حتى مضى رحمة الله عليه على السداد والاستقامة مقتديا بكتاب الله تعالى متّبعا لسنّة رسول الله صلى ٢٠ الله عليه .

وكان يقول : « أفضلهم بعد أبي بكر عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما » . وكان يقول في فضائله وسِيَره وأحكامه مثل ما كان يقول في أبي بكر ، وإن إمامة عمر تثبت بعقد أبي بكر واختياره لها .

١) كذا في ك. وفي متن الأصل اولا : بوصفه، ثم شُطب (؟) وصُحِّح في الهامش: بقول (؟)

وكان يقول إن أفضلهم بعد عمر عثمان رضي الله عنهما ، وإن إمامته تثبت باختيار مَن اختاره لها من أهل الشورى وبعقدها له ، وهو عبد الرحمن بن عَوف لمّا أجمع أهل الشورى على اختياره وردّ الأمر اليه فيه ، ثم تصويبِهم لفعله وتركِهم الإنكار عليه . وكان يقول إنه مضى سديدا رشيدا لم يغيّر ولم يبدّل ، وكان متّبعا لكتاب الله تعالى ومتأسّيا برسول الله صلى الله عليه عاملا بسنّته وسيرة الشيخَيْن بعده ، / وإنه قُتِلَ ظُلما وعدوانا ، [٨٨ ب] ٥ وقاتِلُه فاسقٌ بقتله وكافرٌ إن استحلّه ، وإن جميع ما ادُّعيت عليه من الأحداث دعوى عليه وخطأ من يدّعيه ، وإنه كان بريء الساحة من جميع ما ادُّعي عليه . وكان يقول إنه ما قتله عليٌّ ولا تعرّض لقتله ولا أعان عليه ، وانما قتله قوم غاغة سُقّاط ، فأمّا أماثل الصحابة وخيارهم فإنهم لم يرضوا ذلك ولا قصّروا في طاعته وامتثال أمره وانما رأى ترك المحاربة لهم اجتهادا منه وكان الصواب في اجتهاده فرأوا اتّباعَه وطاعتَه ، وإنه لم يتعيّن ولم ١٠ يُتبيّن قاتلُه ، وإنه قُتِلَ في هَرْج العامّة وفتنة الغاغة .

وكان يقول إن أفضلهم بعد عثمان عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما ، وإن إمامته تثبت بالشورى المتقدّم في وقت عمر رضي الله عنه وبعقد مَن عقدها له من أهل الحلّ والعقد في وقته . وذلك أن الصحابة اجتمعت وتشاورت في وقت وفاة عمر رضي الله عنه واختارت من الجماعة ستّة أنفس ، ثم أخرج منهم ثلاثة وأطبقوا على ثلاثة ، ومضى عثمان ١٥ وعبدالرحمن قبل ذلك فلم يبق من أهل الشورى ومن أهلٌ[١] لذلك في وقته الآ عليّ ، فعُقدت له الإمامة اعتمادا على ذلك الشورى والاختيار .

وكان يقول في إمامة هؤلاء الخلفاء الأربعة على هذا الترتيب الذي مضى ذكره إنه لم تكن إمامة واحد منهم بنصّ من الرسول ، ولا أن المُعتمَد في شيء من ذلك الإجماع عليه ، بل تثبت إمامة كل واحد منهم بعقد مَن عقدها له من أهل الحلّ والعقد ، وما ٢٠ حصل [من] الإجماع بعده عليه فانما ذلك تأكيد للعقد لا أنه دلالة على الامامة ابتداءً .

وكان يقول إن بيعة الإمام ليست بصفقة اليد وبالمصافحة بكفّه ، وانما هي بالرضا بها والاستصلاح لها مع العلم بها ، وإن الكل من الصحابة هكذا كان أمرهم مع الثلاثة الذين[٢] مضوا ممّا أجمعوا عليه دون عليّ بن أبي طالب .

١) كذا. ٢) الأصل : الذي.

وكان يقول في أحكام عليّ وقضاياه وسِيَره وظهور العدل في جميع ذلك في أيّامه من أقواله وأفعاله وأحواله مثل ما كان يقول في سيرة من كان[١] قبله من الخلفاء ، وإنه مضى على كتاب / الله تعالى وسُنن رسوله صلى الله عليه على سِيَر المتقدّمين قبله بالعدل والرضا [٨٩أ] والاستقامة ، وإنه لم ينقض عهدا عهده اليه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في أمر الأمّة ، ٥ ولا أخلّ بوصية أوصى اليه فيها ، ولا نافق أعداءَ الله تعالى ولا خاف ولا أبقى ، وإن سريرته كانت كعلانيته في الصدق والخلوص والصفاء أبدا مع رسول الله صلى الله عليه ومع مَن بعده من الخلفاء الراشدين ، وإن إمساكه عن دعوى الأمر لنفسه في وقتهم كان حقّا لعلمه أنه ليس ذلك بوقت دعواه ، وإنه لمّا كان الأمر له والحقّ صائرا اليه أظهر وأعلن وادّعى وجاهر به وكاشف ولم يألُ فيه ولم يُقصِّر حتى مضى على السداد والرشاد.
١٠ وكان يقول في أمر الخارجين عليه والمنكرين لإمامته إنهم كلهم كانوا على الخطأ فيما فعلوا ، ولم يكن لهم أن يفعلوا ما فعلوا من إنكار إمامته والخروج عليه.

وكان يقول في أمر عائشة رضي الله عنها إنها انما قصدت الخروج طلبا للإصلاح بين الطائفتَيْن بها للتوسّط في أمرهما وما كان يُرجَى من قبول قولها عندهم لتسكين الفتنة وإطفاء نائرتها ، وإنها لم تقصد حرب عليّ ولا أنكرت إمرته ، وإنه لم يصح عنها إنكار ١٥ لإمامته . ولم نجد عنه نصّا في تفضيلها على عليّ ، وقد ذهب الى ذلك قوم من أصحابنا واعتلّوا لذلك بما لا حجّة فيه من كونها في الجنّة في درجة النبيّ صلى الله عليه . ولا دليل في ذلك على فضلها على عليّ رضي الله عنه لأن كونها في درجة النبيّ صلى الله عليه ليس هو لأجل حظّها ومرتبتها ، وانما تكون في تلك المنزلة لأجل النبيّ صلى الله عليه ، كما أن ذلك لا يدلّ على أنها أفضل من أبيها وإن نقصت درجةُ أبيها عن درجتها.
٢٠ وكذلك درجة فاطمة في الجنّة مع عليّ لا تدلّ على تساويهما ولا على مساواة عائشة للنبيّ صلى الله عليه وسلم اذ كانت في درجته في الجنّة.

وكان يقول إن ما فعله عليّ رضي الله عنه من التحكيم لأبي موسى الأشعري وإنفاذه فصوابٌ عمله باجتهاده طلبا لتسكين الفتنة ، وإن مخالفة مَن خالفه في ذلك كان خطأ ،

١) الأصل : كل (بدلا من كان).

[٨٩ ب] وإن ذلك / نوع من الإصلاح بين الطائفتَيْن ونوع من مدافعة الباغي عن بَغْيه بوجه يُرجَى به استصلاحُه.

فأمّا طلحة والزُبَير فإنهما خرجا عليه وكانا في ذلك متأوّلَيْن مجتهدَيْن يريان ذلك صوابا بنوع من الاجتهاد، وإن ذلك كان منهما خطأ، وإنهما رجعا عن ذلك وندما وأظهرا التوبة، وماتا تائبَيْن ممّا عملا. ٥

وكذلك كان يقول في حرب معاوية إنه كان باجتهاد منه، وإن ذلك كان خطأ وباطلا ومنكَرا وبَغْيا على معنى أنه خروج على إمام عادل، ولكنه كان بنوع من الاجتهاد ممّن له أن يجتهد فيما له الاجتهاد فيه، ولم يُطلِق عليه إسم الفسق والكفر. وكان يُجري ذلك مجرى اختلاف الحاكمَيْن اذا اجتهدا فأخطأ أحدُهما وأصاب الآخر.

فأمّا خطأ طلحة والزبير فكان يقول إنه وقع مغفورا للخبر الثابت عن النبيّ صلى الله ١٠ عليه أنه حكم لهما بالجنّة فيما رُوي في خبر بشارة عشرة من أصحابه بالجنّة فذكر فيهم طلحة والزبير. وأمّا خطأ مَن لم يبشّره رسول الله صلى الله عليه بالجنّة في أمره فإنه مجوَّز غفرانه والعفو عنه.

وكان يقول إن إمامة عليّ رضوان الله عليه لم يكن فيها نصّ من الله تعالى ولا من الرسول صلى الله عليه، ولا كان بإجماع من الأمّة عليها، بل تأوّلت ١٥ الأمّة في اختياره باجتهادها ورأيها، وإن الحكم الذي يثبت على هذا الحدّ باجتهاد بعضهم، وإن المخالف لذلك باجتهاد اذا كان من أهله لا يبلغ بخطائه فسقا فيه ولا كفرا. وكان يقول إن ما ادّعته الإمامية من نصّ رسول الله صلى الله عليه على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بالإمامة لم يثبت ولا يصح أن يثبت ايضا بوجه من الوجوه، لأنه إن رجع فيه الى ما هو مشهور من الأخبار فليس في شيء من ذلك نصّ على ٢٠ إمامته، كنحو قوله عليه السلام «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى»، وقوله «مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه»، وانما يُستخرج ذلك باجتهاد على طريق التأويل المحتمل الذي لا يكون وجه أولى من غيره فيما يحتمله. وإن رجع فيه الى نصّ صريح جليّ لا يحتمل الاّ معنى واحدا، فإن ذلك إن جُوّز كونُه ثم كتمانه وخفاؤُه على الوجه الذي يدّعون لم يُؤمَن معه كتمانُ شيء من الشريعة، وهذا نوع من المكابرة والوقاحة لا ينفصل صاحبها ممّن ٢٥

يدّعي خلاف ذلك لغيره على الوجه الذي يدّعونه، فيتكافأ القولان في ذلك ويسقطان. / [٩٠أ]

وكان يقول في الأخبار التي ادّعتها البكرية في النصّ إنها أخبار آحاد لا توجب العلم والقطع، وإن كانت أظهر من الأخبار التي تدّعيها الإمامية في النصّ على عليّ بن أبي ٥ طالب، ولا يمكن الاعتماد على شيء من ذلك.

وكان يعتمد في طريقة الاستدلال على الأفضل بشيئَيْن، أحدهما بناءً على أصله أن إمامة المفضول غير جائزة وأن إمامة هؤلاء قد ثبتت فوجب أنه أفضلهم، والثاني بذكر الفضائل وترجيحها وموازنتها وإبانة وجه فضل الأفضل منها. وقد ذكر ذلك مستقصى مشروحا في كتبه في الإمامة.

١٠ وكان يقول إن ما بشّر به النبيّ صلى الله عليه من أمر العشرة ثابت صحيح محكوم به لانتشار الخبر واشتهاره عند الأمة، ولم ينكره الاّ من تأوّله على خلاف وجه الصواب. وقد علم أن فائدة هذه البشارة الإنباء عن عواقب أمورهم، وأنهم ممّن لا يرتدّون ولا يبدّلون، وذلك كما بشّر بعذاب قومٍ من الكفّار إنباءً أنهم يموتون على الكفر ويصلون الى الجحيم.

١٥ وكان يقول في أمر عائشة وما قُذفت به إنها كانت بريئة الساحة ممّا رُمِيَت به، وإن شهادة الله تعالى لها بالبراءة تفضيلٌ لها وإكرامٌ لها ووعدٌ لها بالجنّة عقيب هذه البشارة والتنزيه من كذب دعوى من ادّعى عليها خلاف ذلك، وتُؤيِّد حُكم مَن حكم لها بالجنّة وبطهارة سريرتها وعلانيتها. وكذلك سائر أزواجه صلى الله عليه.

وكان يقول إن الخلافة بعد النبيّ صلى الله عليه ثلاثون سنة. ويذهب في ذلك الى ٢٠ حديث سَفِينة مولى النبيّ صلى الله عليه، ويقول إن ذلك معجزة له لأنه أخبر عن غيب يكون على وجه من التفصيل، فكان كما أخبر به من غير خُلف. وإن الأمر بعد عليّ بن أبي طالب كان مُلكا، ولا يقول لأحد بعده إنه كان إماما عادلا مفترض الطاعة.

وكان يفسّق قَتَلة عثمان وقاتِل طلحة والزبير والحُسين، ولا يكفّر أحدا بشيء من الأعمال الظاهرة، على حسب ما بينّا مذهبه في الكفر والإيمان. وكان يقول إنه لا ينكر

أن يكون سرّ الفاعل بخلاف علانيته في باب القصد والعزم وما ينحو به في فعله، كما لا ينكر أن يكون وفاقا لها، فلا يقطع بأحد الأمرين دون صاحبه.

وكان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خَلْفَه والمحاكمة اليه والى قضائه بما يذهب اليه أكثر الفقهاء أن / المخاصمة اليه والاستعانة به والصلاة خلفه جائزةٌ وأحكامُه [٩٠ ب] نافذةٌ اذا وافق الكتاب والسنّة. وكذلك الدخولُ في عمله اذا لم يُكرِه على العمل بالجور ٥ وأَمَرَ في عمله بالعدل، والإنكارُ لِمَا يعمله من الجور بالقلب وتركُ الخروج عليه بالسيف. وبالله التوفيق.

[٣٦] فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب أصول الفقه وما يتعلّق بذلك من بعض الفروع التي تتفرّع عن كل باب منها

فمن ذلك أنه كان يقول إن معنى الفقه هو فَهْم معنى الحديث. منه يقال «فقهتُ ١٠ حديث فلان اذا فهمتُ معانيه». ثم قيل للفَهْم لمعاني كتاب الله تعالى وسُنن رسوله صلى الله عليه وسلم فيما يتعلّق بها من الأحكام للنوازل التي تنزل بالمكلّفين إنه «فِقهٌ». وذلك أن النصّ على حكم كل حادثة بعينها معدوم، وانما أُودِعَت أحكام الحوادث الجُمَل التي يجب تفصيلها وتفهُّم معانيها بنوع من الاستنباط والفكرة، وقيل لهذا المستنبِط والمستدرِك معاني هذه الجمل ليَعتبر بها غيرَها فيعرف أحكامها فقيهٌ. ١٥

وقد بينّا أن أصل العبادات في باب معرفة الدين معرفة النظر والاستدلال المُؤدِّيَيْن الى معرفة الله تعالى، ثم يترتّب على ذلك وجوب المعرفة بالله تعالى وبصفاته، ثم يترتّب على ذلك وجوب المعرفة بأحكامه في أفعالنا من محظور ومباح وواجب وندب، وأن القسم الأوّل ممّا يجب معرفته على كل مكلَّف، والقسم الثاني ممّا يجب معرفته على شرط الكفاية فاذا ناب فيه بعضهم سقط عن الباقين. ٢٠

وكان يقول إن معرفة أحكام الحوادث يُوصَل اليها من أوجه أربعة، من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة والقياس والعبرة.

وإن الكتاب على نوعَيْن مُحكَم ومتشابِه، ويُعلَم معنى المتشابه بالردّ الى المحكم. والمحكم هو الذي أُبينَ معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويله تنزيله. والمتشابه ما اشتبه لفظُه

ومعناه واحتمل وجوها مختلفة ، واشتركت فيها معانٍ متباينة يترجّح بعضها على بعض بالنظر والاستدلال .

وكان يقول إن النصّ من ذلك ما دلّ على/ الحكم بظاهر الإسم . وحكم هذه [٩١ أ] الدلالة على وجوه . فتارة تتعلّق بمدلولها تعلّقا مفردا من غير اشتراك واحتمال ، وتارة تدلّ ٥ بأغلب الأحوال مع كون وجه آخر سواه محتمل لذلك فيُقدَّم الأظهر الأجلى على ما دون ذلك ، وتارة تتساوى دلالتُه في الوجهَيْن المختلفَيْن فلا يصار الى أحدهما الاّ بدليل آخر .

وكان يقول إن ذلك حكم الألفاظ في اللغة ، وإن الكتاب والسنّة ورد على حسب اللغة وموضوعها . وفي اللغة إسم مشترَك وإسم مختصّ . فالمختصّ بذاته يدلّ ، والمشترك يدلّ بغيره . فأمّا ما كان في موضوع اللغة مختصّا بمعنى واحد فحكمُه في الكتاب ذلك ١٠ الحكم ، وكذلك كل ما كان مشتركا . ولأجل ذلك كان يقول في الأسماء المُبهَمة وأسماء الجموع إنها أَسامي مشترَكة مُستعمَلة في كل وبعض على حدّ واحد ، والذي تُرجَّح به دلالتُها على أحد الوجهين قرائنُها . قال : « ولذلك اتّبعَت التأكيدات بها في اللغة لأجل ما فيها من الاشتراك حتى يزول اللبس » . ولأجلها كان يتوقّف في ألفاظ الأمر والنهي وألفاظ العموم ، ويقول إنها لا تدلّ بصِيَغها وصُوَرها على بعض المعاني المستعملة فيه ١٥ كسائر الأسماء المشتركة . وكان يقول إن هذا الحكم شامل لخطاب الكتاب والسنّة لاشتراكهما في كونهما على هذه اللغة . وكان يقول : « لمّا وجدنا ما هو خاصّ المراد عامّ اللفظ وخاصّ اللفظ عامّ المراد ، ولفظ ما هو في صورة واجب والمراد به الندب ، ولفظ يراد به التهديد وهو في صورة التجويز ، عُلِمَ أن المرجع في تعرّف مراد الخطاب الى غيرها » .

٢٠ وأمّا قوله في الحقيقة والمجاز فإن المعروف من مذهبه أنه كان لا يأبى أن يكون في ألفاظ الكتاب والسنّة حقيقة ومجاز ، كما أن في اللغة التي ورد الخطاب بها حقيقةً ومجازا . وكذلك الأظهر من مذهبه أن أصل موضوع اللغة حقيقةٌ ، والمجاز طارئ[1] عليها ، وإن كان قد ذهب بعض أهل القول بالوقف الى التسوية بين قطع الحكم بدلالة اللفظ في

١) الأصل : طار .

باب الحقيقة والمجاز، كما لم يقطع بعمومه وخصوصه بنفس اللفظ ويتوقّف في ذلك ما لم يجد دليلا يُرجَّح به أحدُهما ويُقطَع به، / ومن سلك هذا الباب من الواقفة لم يجعل [٩١ ب] لأكثر الألفاظ دلالة بنفسها بل جعل دلالاتها مفهومة بقرائنها.

وقد بينّا قبل من مذهبه ما كان يقول في حقيقة الكلام ودلالاته والعبارات عنه، وإن ما هو كلام على الحقيقة شاهدا وغائبا فليس بحروف ولا له صورة ونظام، وانما هذه ٥ الحروف والأصوات التي تقع بها الدلالات عبارات عن كلام المتكلّم وأمره ونهيه وخبره، فسبيلها سبيل الكنايات والدلالات المتعلّقة بها وبالإشارات التي تكون دلالات على المعاني القائمة في النفس.

وعلى حسب ما بينّا من مذهبه في مجاري خطاب الكتاب مذهبُه في مجاري خطاب السنّة. وكان يقول: «انما يقال كتاب الله تعالى لمّا كُتِبَ فيه كلام الله تعالى، وكذلك ١٠ يقال للكتاب إن فيه سُنن رسول الله عليه السلام».

وكان يقول: «حقيقة معنى قولنا "سنّة رسول الله صلى الله عليه" أي ما سنّه رسولُ الله صلى الله عليه وشرَعَه وبيّنه. وذلك يكون بوجوه، أحدها بقوله الخاصّ، ثم بقوله المقرون بدلالته، ثم بفعله الواقع على وجه مخصوص، ثم بإقراره على الفعل على وجه مخصوص. وقد يكون ايضا بإشاراته بجوارحه، كما قال صلى الله عليه بيده "الشهر هكذا ١٥ ثم هكذا" أشار إشارتَيْن في إحداهما الى التمام وتعريف عدده وفي الأخرى الى الناقص وتعريف عدده».

وكذلك كان يقول في أفعال النبيّ صلى الله عليه إنه لا تدلّ بأنفسها على وجوب الاقتداء به ولا على حُسن الاقتداء به، لأجل أنه قد يفعل الفعل مختصّا به ممّا لا يجوز أن يشارك فيه، وقد يفعله على وجه دون وجه فيتغيّر بقصوده وارداته. ولا يدلّ الفعل ٢٠ بنفسه على قصد دون قصد اذ كان ممّا يقع مشتركا، فوجبت الحاجة الى معانٍ تقارن الفعل سوى الفعل. وكذلك كان يقول في تركه، لأن تركه للشيء هو فعله لضدّه. وقد جرت بينه وبين أبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي ببغداد في ذلك كلام كثير علّقت المتفقّهة عنه في وقته، وأملى هو ايضا في ذلك كتابا مفردا **في أفعال النبيّ** صلى الله عليه وسلم ينصر فيه قول من يذهب في ذلك الى الوقف. وكذلك في مسألة الأمر ٢٥

والعموم كلَيْهما ينصّ على نصرة من يقول بالوقف فيهما اذا لم يكن سوى / اللفظ ممّا [٩٢أ] يغيّر[١] اللفظ في الدلالة على المراد.

وكان يقول إن الحقيقة في معنى السنّة المضافة الى النبيّ صلى الله عليه يرجع الى الحكم المضاف اليه من حظر وإطلاق وإيجاب وندب وإباحة ونحو ذلك، ثم يُسمَّى ٥ المأمور به «سُنّته» على معنى أنه من سنّته يصدر ويرد. وكان يقول إن ذلك على قسمَيْن. فمنه ما عُلِمَ بالتواتر المقطوع به، كنحو أمر القبلة وعدد الصلوات وجمل الفرائض. ومنها ما وُصِل اليها بالآحاد، وذلك أن ينقل العدل عن العدل حتى يتّصل ذلك به صلى الله عليه، وهو معمولٌ به حجّةٌ في الظاهر غير مقطوع به في الباطن. وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه الى ما ذهب اليه الشافعي في كتاب **الرسالة في أحكام القرآن**، وهو ١٠ اختيار أبي العبّاس بن سُرَيج. وكان يقول إن المُرسَل من الأخبار ليس بحجّة في ابتداء الحكم، وإن كان حجّة في الترجيح والتغليب. وكذلك كان يقول في التدليس كما يقول في الإرسال.

فأمّا مذهبه في الإجماع فإنه كان يقول إن إجماع الأمّة حجّة في كل عصر الى آخر القرن، وسواء كان ذلك واقعا عن توقيف او عن اجتهاد. وكان يقول إن ذلك على ١٥ أنحاء. فمنه إجماع يدخل فيه العامّة والخاصّة، وذلك كالفرائض العامّة مثل أعداد الصلوات والركعات وأعيان ما يجب من الزكوات في جُمَل الأموال. ومنه ما يُعتبر فيه إجماع الخاصّة والعامّةُ تَبَعٌ لها، وذلك كإجماعهم على أن المرأة لا تنكح في عِدّتها ولا تنكح على عمّتها وخالتها، فإن هذا النوع يُعتبر فيه إجماع الخاصّة والعامّةُ تبعٌ.

وقد ينقسم بعد ذلك أقساما. فمنها إجماع ينتشر عن الكل قولا وعملا مع انقراض ٢٠ جملتهم على ذلك وعدم الخلاف بينهم فيكون مقطوعا بغيبه ويكون المُنكِر له ضالّا. وقد ينتشر في بعضهم قولا وفي بعضهم بلاغا مع السكوت عن الإنكار والانقراض عليه فيكون حجّة ايضا وإن لم يكن مقطوعا بغيبه. وكان يقول إن مسألة الرؤية من الإجماع الذي جرى هذا المجرى. وكذلك مسألة الشفاعة لأهل الكبائر وما جرى هذا المجرى،

١) كذا. ولعل الصواب: يعيّن؟

فإنه ممّا قد انتشر في أكثر خواصّهم ونُقِلَ عن بعضهم نقلا ولم يوجد عن واحد منهم خلاف، فحُكِمَ بأنه إجماع منهم. وكان يقول إنه/ اذا استقرّ مثل هذا الحكم على هذا [٩٢ ب] الحدّ فيهم حَرُمَ على مَن بعدهم خلافُهم، وكانوا محجوجين بهم. وكذلك اذا ثبت مثله في هذا العصر الثاني فكذلك وحرم على أهل العصر الثالث خلافُهم. وكان يقول إنهم اذا اختلفوا على قولَيْن حرم إحداث قول ثالث، كما اذا أجمعوا على قول واحد حرم ٥ إحداث قول ثانٍ.

وكان يقول بناء على ذلك: «مذهب المعتزلة في القول بالمنزلة بين المنزلتَيْن من هذا الباب، لأنهم كانوا قد أجمعوا قبلهم على حُكْمَيْن في مُرتكبِي الكبيرة من أهل الملّة، فأنكرت المعتزلة الجميع وقالت "مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر" فخرقوا الإجماع فكانوا محجوجين بمن مضى من الأمّة في إجماعه على خلاف قولهم». ١٠

وكان يحتجّ كثيرا بمثل هذا الإجماع في مثل هذه المسائل. وكذلك قوله إن الأمّة قد أجمعت على إبطال كلامَيْن وعلمَيْن وقدرتَيْن بعد أن ثبت القول بقِدَمه. وذلك أنهم على مذهبَيْن، فمِن مُنكِر أنكر العلم ومِن مُنكِر أنكر قِدَم كلامه. وبعد أن استسلمنا القول بإثبات العلم وقدم الكلام، فلم يبق الاّ قول مَن يقول "علم واحد" و"كلام واحد قديم". ١٥

وكذلك كان يحتجّ بالإجماع على أن المنافق كافر، وأن مَن أقرّ بلسانه واعتقد بقلبه خلاف ذلك ليس بمؤمن، وأن الأمّة أجمعت على أنه لا يصح أن يكون مؤمنا كافرا معا. وكان ينكر لذلك القول بأن إقرار اللسان على الانفراد إيمان، ومَن ركب القول بأنه إيمان على الحقيقة وأنه كافر مؤمن فقد خرق الإجماع، لأنهم أجمعوا قبل حدوث أصحاب هذه المقالة أنه لا يصح أن يكون المكلَّف مؤمنا بالله كافرا به معا. ٢٠

وكذلك كان يقول إن الإجماع لا يكون منعقدا حتى ينقرض عصر المجمعين على الاتّفاق، وسواء وُجد الحكم عن كل واحد منهم في الحادثة قولا، وعن بعضهم قولا وعن بعضهم سكوتا ورضا به، لأجل أن زمان الاجتهاد ليس بمحدود فلا يُتعدّى وقته، وقد يجوز على المجتهد الخطأ وأن يبين له الصوابُ في[1] الثاني فيرجع. وكذلك يقول إن

١) الأصل: من.

التابعي يُعَدّ خلافُه مع الصحابة كما يُعَدّ خلافُ أصاغر الصحابة اذا كبروا . وكذلك كان يقول إنه لا يكون إجماعا وقد بقي منهم واحد مخالف ، وإن الشاذّ هو الذي يخالف الإجماع ، فأمّا اذا / كان مخالفا للأكثرين من أقرانه في عصره فإنه لا يكون شاذًّا . [٩٣ أ]

وكان يقول إن الذي يُعَدّ في إجماع الخاصّة إجماعُ جميع أهل العلم من أهل الفتوى ٥ والاجتهاد ، وسواء كان ذا فنّ واحد او ذا فنون بعد أن يكون من أهل الاجتهاد في الحادثة ، واذا أراد أن يتعرّف حُكمَها من الأصول أمكنه ذلك وعرف وجه القياس فيه . وعلى ذلك فإن خلاف المعروف بالفقه كخلاف المعروف بالكلام اذا كان من أهل الاجتهاد وشارك الفقهاء في المعرفة بالاجتهاد .

وأمّا اذا اختلف أهل العصر الأوّل ، ثم أجمع أهل العصر الثاني على أحد القولَيْن ، ١٠ فلم نجد له في هذه المسألة نصّا . وبين أصحاب الشافعي رحمه الله والمتكلّمين في ذلك خلاف ، فمنهم من ذهب الى أن حكم الخلاف يزول ، ومنهم من ذهب الى أن حكم الخلاف باقٍ . وكان يقول إن الصحابة اذا اختلفت لم يجز الخروج عن جملة اختلافهم ، وكانت المسألة مسألة نظر واجتهاد ، ولا يكون المصير الى قول بعضهم أوْلى من بعض .

١٥ وكان يقول إن الطريق الى معرفة الإجماع قد يكون بالمشاهدة على هذا الوصف الذي ذكرنا من انقراض عصرهم على الاتّفاق ، وقد يُعرَف ذلك بالنقل عنهم ، ولا يختصّ بذلك نقل متواتر من نقل آحاد في إجماع يُعتبر فيه إجماع الخاصّة . فأمّا الذي يُعتبر فيه إجماع الأمّة فلا بدّ أن يكون ذلك منتشرا والنقل فيه متواترا . وكان ينكر ما ذهب اليه ملك بن أنس في أن إجماع المدينة لا يسوغ خلافه . وكان يقول إن الاعتبار بالكل لا ٢٠ بأهل بقعة دون بقعة ، وقد علمنا أن أهل المدينة ليسوا كل العامّة ولا كل الخاصّة .

وكان يقول إن الطريق الى معرفة خطاب الله تعالى قد يكون من جهة دلالة العقل ، وقد يكون من جهة دلالة اللغة ، وقد يكون من جهة دلالة السمع فيُعرَف المراد بخطابه بخطاب آخر أخصّ من الأوّل . وكذلك كان يقول إن الطريق الى معرفة خطاب الرسول قد يكون بمشاهدته فيُضطَرّ الى العلم بمراده ، وقد يُوصَل الى ذلك بنوع من التأمّل ٢٥ والنظر ، وقد يوصل الى ذلك ايضا بخطابه ، ويوصل اليه ايضا بدلالة العقل والقياس .

وكان يقول : «لا ننكر أن يكون في خطاب الله تعالى ما لا يتبيّن لنا المراد به الآن فيكون حكمه موقوفا الى أن نشاهد / الفعل من الله سبحانه ، وهذا كقوله في وعيد الفسّاق من أهل الملّة» . [٩٣ ب]

وكان يقول : «لا يخلو خطابهما من أن يكون خاصّا او عامّا ، والخاصّ الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك يُعلَم بظاهر اللفظ ، والعامّ الذي فيه الاشتراك يُعلَم بغيره» . وكان يقول إن الخبرَيْن اذا تعارضا في خطاب الله تعالى او في خطاب رسول الله صلى الله عليه وأمكن فيهما البناء والترتيب ، صِيرَ في ذلك الى الترتيب الأعمّ على الأخصّ والمُجمَل على المُفسَّر . وذلك كنحو ما رتّب في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ﴾[1] مع قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] ، فذكر أن تخصيص النظر اليه بوقت مخصوص يبيّن الإجمال في قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ﴾ ، وإن ذلك في وقت دون وقت.

وكان يقول إن ما يستحيل أن يدخل في الخطاب يستحيل أن يكون مرادا به ، وذلك كقوله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3] يستحيل أن يدخل فيه نفسه وما ليس بغيره من صفاته.

وكان يقول في الكلام الخارج على سبب إن القصر به على السبب ظاهرُ الحكم فيه ولا يتعدّى به الى ما وراءه الاّ بدليل. وعلى ذلك كان يحمل سائر الآي التي سألت عنها القدرية والاستطاعة المذكورة فيها هي الزاد والراحلة ، وأن قوله تعالى مُخبِرا عن المنافقين أنهم قالوا ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[4] انما عنى به استطاعة المال ايضا ، لأنهم حلفوا للنبيّ صلى الله عليه أنه لا مال لهم ولا ظهر فيغزون معه . وكذلك يحمل قوله ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[5] أن ذلك يرجع الى السموات لأنه قال قبله ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾[5] . وكذلك قال في قوله ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[6] إن ذلك يرجع الى ليّهم بألسنتهم في تحريفهم وصف رسول الله صلى الله عليه.

وكان يقول إن الكلام المُبهَم المشترَك المحتمل الذي لا يُوقَف على المراد منه بنفسه الاّ بدليل قد يجوز أن يتأخّر عنه بيانه وما به يُفهَم معنى خطابه الى وقت الحاجة من وقت وروده.

١) الأنعام ١٠٣. ٢) القيامة ٢٢ – ٢٣. ٣) الأنعام ١٠٢ الخ. ٤) التوبة ٤٢.
٥) الملك ٣. ٦) آل عمران ٧٨.

وكان يقول في الأوامر إنها بصِيَغها لا تُنبئ عن وجوب المأمور به ولا على وجوب المبادرة اليه، بل يُعلَم وجوبُه بما يقارنه ووجوبُ المبادرة اليه بغيره. وكان يقول إن الأمر الذي هو إيجاب للشيء فهو نهي عن ضدّ ذلك / الشيء. وكذلك كان يقول في مقتضى [٩٤ أ] ما يُعقَل به من مرّة او مرّتين إنه ليس في صِيغته ما يوجب ذلك، فإن عُلِمَ أنه إيجابٌ لم ٥ يقتض أكثر من مرّة واحدة، وتكريرُه لا يجب الاّ بدليل آخر.

وكان يقول إن الأمر يتعلّق بالمأمور به قبل وجوده وفي حال وجوده، وإن كلام الله تعالى لم يزل أمرا لمن يكون قبل أن يكون بشرط الكون والبلوغ والعقل. وكذلك كان يقول في أوامر الرسول صلى الله عليه إنها أوامر لمن يجيء بعده الى آخر القرن. وكذلك يكون الفعل مأمورا به عنده في حال وجوده كما يكون قادرا عليه في حال وجوده وممدوحا عليه ١٠ في حال وجوده اذا كان حَسَنا. وكذلك قوله في النهي على هذا الحدّ.

وكان لا يجعل قدرة المأمور على ما أُمِرَ به شرطا في صحة أمره. وكان يحكي عن بعض من ذهب الى أن الاستطاعة مع الفعل أن شرط المأمور هو الذي يجب أن يكون قادرا على ما أُمِرَ به او على تركه. فأمّا هو فإنه لا يشترط ذلك، وجائز عنده تعلُّق الأمر بالمأمور به مع عدم قدرته وقدرة تركه.

١٥ وكان يقول: «كما أن الأمر لا يقتضي الإيجاب بنفسه، فكذلك النهي لا يقتضي الحظر بنفسه».

وحكى عن بعض المرجئة من الواقفة في العموم فرْقا بين عموم الأوامر والأخبار، وأنه كان يقطع بعموم الأوامر دون الأخبار. وهو كان يسوّي بينهما، ويقول إنه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق بل جميع ذلك مُشترك غير مختصّ بأحد المعنيَيْن. وكان ٢٠ يقول إن العموم لا يصير عموما بالقصد بل اللفظ المشترَك اذا أراد أن يخاطب به أحدَهما قَرَنَه بما يدلّ على مراده ممّا يُزيل التباس الاشتراك. وكان يقول: «الأدلّة التي يُعرَف بها عمومُ اللفظ هي الأدلّة التي يُعرَف [بها] خصوصُ اللفظ».

وكان يقول في الاستثناء المتّصل بهذه الألفاظ المُجمَلة إنه يدلّ على أن المستثنى غير داخل فيه، فأمّا عموم ما بقي منه وخصوصه فلا يُعلَم ذلك بجواز أن يُردَف الاستثناء ٢٥ بتخصيص واستثناء.

وكان يقول في أحكام هذه الظواهر التي عارض بها المعتزلة إن تلك معارضة على أصولهم ، لقولهم بالعموم بالصيغة وذهابهم / الى أن ذلك واجب باللفظ ، ويُريهم أن [٩٤ ب] مذهبهم يوجب ذلك اذ ليس أحد الظاهرَيْن أَوْلى من الآخر على أصلهم ، كما قال في قوله عزّ وجل ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[١] مُعارَضٌ بقوله ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾[٢] وكان يجوّز أن يتعارض الخبران فلا يمكن ٥ ترجيح أحدهما على صاحبه فيُتوقّف فيه ، وهذا كقوله في الوعد والوعيد المتعارضَيْن في الفاسق من أهل القبلة .

وكان يجيز ما يذهب اليه الفقهاء القائسون من تخصيص الظاهر من الكتاب والسنّة بالقياس الجليّ والخفيّ ، وسواء كان ذلك القياس عقليا او سمعيا . وكذلك يجيز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد كما يجيز تخصيص ظاهر السنّة المتواترة بخبر ١٠ الآحاد ، وكذلك تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد ، ولا يراعي في ذلك ظاهرا دَخَلَه خصوص ام لا . وكان يقول في التخصيص بالإجماع إنه يستدلّ بإجماع الأمّة على خلاف اللفظ على أنه مخصوص في قبيل دون قبيل .

وكذلك يذهب الى أن التخصيص والتعميم مطلوبان من الأقوال دون الأفعال ، لأنها هي الموضوعة للتعدّي والأفعال تختصّ الفاعِلين ولا تتعدّى . وهذا على عادة الفقهاء في ١٥ هذه العبارة ، فإن الأقوال كلها أفعال الاّ قول القديم تعالى ، ولكن القول فعل مخصوص .

وكان يقول في الألفاظ المُبهَمة : « قد يجوز أن نُطلِقها ونُريد واحدا كما نُطلِقها ونُريد جماعة ، وذلك كقول القائل "مَن" و"ما" و"أيّ" . فأمّا أسماء الجموع فقد يُعبَّر بذلك ايضا عن الواحد كما يُعبَّر به عن الثلاثة والجماعة ، وذلك كقولنا "نحن" و"إنّا" وما جرى ٢٠ هذا المجرى يُخبَر به عن واحد كما يُخبَر به عن جماعة ، وكما قال تعالى ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[٣] و﴿أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾[٤] ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ﴾[٥] ، اللفظ لفظ الجمع والمراد به الواحد» .

١) الفرقان ٥٩؛ السجدة ٤. ٢) ص ٢٧. ٣) القيامة ٤. ٤) المؤمنون ١٤. ٥) لقمان ٢٧.

فأمّا تعليق الحكم بصفة للشيء هل يدلّ على أن ما فقدت صفتُه فيه فحُكمُه بخلافه، فإنّا لم نجد في ذلك نصّا. ويحتمل على أصله أن لا يكون فيه دليل على المخالفة وأن يجري الكلام في ذلك مجرى الكلام في الأمر والعموم والأفعال، لأجل ما فيها / من [٩٥ أ] الاشتراك. وهو يأبى أن يجعل بعض ذلك أصلا والباقي فرعا موقوفا على الدليل، كقول ٥ أهل العموم ‹هذا ظاهره الاّ أن يمنع عنه الدليل›.

وكان يقول إن معنى ‹محظور› و‹حرام› و‹واجب تركُه› سواء، ومعنى ‹مباح فعلُه› و‹جائز فعلُه› سواء، وإن معنى أن فِعله ‹فَضْل› و‹نَدْب› و‹تطوُّع› سواء، وإن معنى ‹واجب› و‹فرض› و‹مُضيَّق فعلُه لا تخيير في تركه على كل حال› سواء في المعنى.

١٠ وكان يقول في معنى الناسخ والمنسوخ إن الناسخ هو الحكم المُزيل للحكم الأوّل والمنسوخ هو الحكم الزائل. وربّما عبّر عن معنى الناسخ بأنه هو الأمر بما لا يجوز وجوده مع الشريعة الأولى، وذلك أن العقد على وجوب الصلاة الى الكعبة لا يصح وجوده مع العقد على وجوبها الى بيت المقدس. وكذلك كل ما جرى هذا المجرى فحُكمُه حكم الناسخ والمنسوخ.

١٥ فأمّا ما يصح أن يجتمعا في العقد فلا يصح أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا. وكان يقول إن الوصيّة للوارث لم تنسخها آية المواريث لصحّة اجتماعها لواحد في حالة واحدة، وهو أن يجمع له الميراث مع الوصية ولا يتنافى في العقد والفعل، وإنه انما نسخت الوصيةَ للوارث السنّةُ وهو قوله «ولا وصية لوارث». وكان يجعل ذلك أصلا في وجود نسخ الكتاب بالسنّة الجارية مجرى هذه السنّة، وهي أن تكون متواترة او في حكم ٢٠ المتواتر، مع قوله بجواز النسخ بخبر الواحد من جهة النظر والقياس، لولا أن الإجماع منع منه لأن حكم النسخ عنده يجري مجرى حكم التخصيص بل النسخ تخصيص على وجه.

وكان يقول إن الفرق بين النسخ والبداء أن البداء هو الظهور، لذلك يقال ‹بدا الأمر› أي ‹ظَهَرَ›، و‹بادِي الرأي› أي ‹ظاهِرُه›. وليس في النسخ ما يقتضي البداء، لأنه عالِمٌ بالبدايات والنهايات.

٢٥ وكان لا يعتلّ في إجازة النسخ بالمصالح، بل كان يقول إنه انما جاز ذلك لمّا لله

تعالى أن يتعبّد خِلقتَه بما شاء من العبادات وأن ينقلهم فيها من عبادة الى عبادة لأجل أنهم خَلْقُه وفي مِلكه وقبضته. فاذا أفْهَمَنا وجوب أمرٍ علينا ولم يُبيِّن انتهاء مُدّة تلك العبادة لنا، ثم عرّفَنا زوال حُكم تلك العبادة / الأُولى ووجوبِها علينا، قيل إنه نسخ. [٩٥ ب] فأمّا كلام الله تعالى على أصله فهو لم يزل أمرا نهيا على حسب ما سبق العلم به من تعلّقه بالعبادات والأوقات على الوجوه المخصوصة. وكان يقول إن له أن يُزيل عنّا جميع العبادات بعد وجوبها، كما له أن لا يتعبّدنا بها أصلا. وكذلك مقتضى أصله ومذهبه تجويزُ التنقيل في هذه العبادات من غير اختصاص الاّ ما يؤدّي الى التناقض والإحالة. وذلك أنه كان لا يجعل شيئا حسنا ولا واجبا لعينه ولا بحكم للعقل على الوجه الذي يجب تأبُّده ولا يجوز انقطاعُه وتغيُّره.

وكان يقول في المنسوخ في الزمان الأوّل قبل نسخه حَسَنٌ لتعلُّق أمرِ الله تعالى به، وخطأٌ باطلٌ في الثاني بعد نسخه لتعلُّق نهيِ الله تعالى عنه به، وإن شيئا واحدا يكون في وقت حسنا ومِثلُه او بعينه في وقت آخر قبيحا. وذلك أنه كان لا ينكر إعادة الأعراض وأن يكتسب المكتسبُ في الثاني نفس ما اكتسبه في الأوّل على شرط الإعادة، فعلى ذلك لا يشترط بأن يقول «مِثلُهُ» بل يقول «عين[1] ذلك الفعل» لا ينكر أن يكون قبيحا في الثاني اذا أُعِيدَ مع النهي عنه.

وكان يقول بجواز النسخ قبل وقت فعل المأمور به، وإن نَسْخ الصلوات من خمسين الى خمسة من ذلك، ونَسْخ ذبح إبراهيم لابنه قبل كونه من ذلك.

وكان يقول في الزيادة على النصّ إنها لا تكون نسخا على الإطلاق بل انما تكون نسخا اذا وُجد فيه شرطُه، وهو أن لا يصحّ اجتماع المزيد عليه مع الزيادة في العقد والفعل في الثاني. وكذلك القول في النقصان من النصّ.

وكان لا يفرق بين نسخ نصّ الكتاب للكتاب وبين نسخ الكتاب للسنّة وبين نسخ السنّة للكتاب وبين نسخ السنّة للسنّة، اذا تَساوَى طريقتُها. وكان يقول في القياس مثل ذلك، ويقول: «لو تُركنا والنظرُ لأجريناه مجرى التخصيص، ولكن الإجماع منع من

١) الأصل: غير.

ذلك ». وكان يقول في نسخ الإجماع إن ذلك مُحال ، لأنه يستقرّ بعد ارتفاع الوحي والنسخُ مخصوص بالوحي وعن الوحي.

وكان يقول في الأخبار ومُوجَبها إن ما كان منها تواتُرا بالنقل واستقامته فمُوجِبٌ للعلم الضروريّ ، على معنى أن الله تعالى يخلق العلم الضروريّ عند أخبار المُخبِرين على / [٩٦ أ] شرط التواتر اذا أخبروا عن سماع ومشاهدة وأمر علموه ضرورةً. وكان لا يخصّ ذلك بعدد دون عدد ، ويجيز وقوع العلم الضروريّ عند خبر الواحد على نقض هذه العادة ، ويجيز أن لا يحدث العلم الضروريّ مع كثرة الأخبار وتواترها على خلاف هذه العادة. وكان يقول في معنى خبر الواحد إنه ليس المراد به أن يرويه واحد فقط ، بل يجوز أن يرويه اثنان وثلاثة ، ويكون حُكمُه حُكم الآحاد من حيث أنه لم يحدث عنده علمٌ ضروريّ ولا انتهى الأمر فيه الى حيث يجب القطع بظاهره وباطنه. والمُعتبَر بذلك حدوث العلم لا العدد وما يجري مجرى العلم من غلبة الظنّ ، فإنه لا يُعتبَر في جميع ذلك عدد مخصوص لا في الآحاد ولا في التواتر.

وكان يذهب الى جواز الاجتهاد في فروع الشرع ممّا لم يوجد فيه نصّ ، ويقول إنه يردّه القائس بغلبة ظنّه الى أشبه[1] الأصول بالحادثة ، فاذا[2] استوت عنده الطريقان وعدم الترجيح بينهما كان في ذلك مُخيَّرا ، والى أيّهما ذهب من ذلك كان مُصيبا ، وكان له أن يحكم به ويُفتي. وكذلك كان يقول في المجتهدَيْن اذا اختلفا في حكم شرعيّ إنه لا يكون أحدهما أَوْلى بالإصابة من صاحبه اذا استوت طريقتهما في الاجتهاد ولم يقع منهما تقصير. وقد نصّ على ذلك في **الموجز** وفي مسألة له مفردة **في الاجتهاد**. وذكر ذلك ايضا في كتاب له **في أدب الجدل** ، وسأل نفسه في ذلك وأجاب ، وكان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول ، ويقول إن الأصول الحقّ في واحد من مذاهب المختلِفين فيها ، والفروع الحقّ في الجميع والكلُ مُصِيبون اذا أدّى كل واحد منهم حقّ الاجتهاد.

وكان يقول إن العلّة الشرعية هي أمارة للحكم وليست بمُوجبه[3] ، وإنه ليس من شرطها عكسُها. وكان يقول : « لا بدّ من اطّرادها ، وأن يكون لها تعلُّق بالحكم المختلَف فيه ».

١) الأصل : شبه. ٢) الظاهر أن هنا ثغرة في النص. ٣) الأصل : بمُوجَبةٍ.

وكان لا يأبى أن يكون النبيّ صلى الله عليه وسلم متعبّدا بالاجتهاد في أحكام الشرع كما كان متعبّدا بالاجتهاد في أمر الحروب ومنابذة الأعداء ومصالحتهم.

[٩٦ ب] وكان يقول في الحكم اذا ثبت بإجماع إنه لا يزول بالخلاف، وهو معنى كلامه / في قوله إن الفاسق من أهل القبلة مؤمن من حيث أنهم أجمعوا قبل حدوث كبيرته أنه مؤمن واختلفوا بعد حدوث كبيرته في زوال إسم الإيمان عنه، فلا يزول ما ثبت بالإجماع ٥ بالخلاف. وهذا هو الذي يسمّيه الفقهاء «استصحاب الحال».

واعلم أن الذي أجبنا عنه في هذه المسائل هو ممّا قد نصّ على بعضها في كتبه ومسائله المفترقة، ومنها ما أجبنا عنه على مقتضى أصوله، ومنها ما استنبطناه من معنى كلامه. فاعلَمْه إن شاء الله وحده.

[٣٧] فصل آخر في باب إيضاح مذاهبه في اللطيف من الكلام والدقيق. فمن ذلك ١٠ الإبانة عن مذاهبه في باب الكلام في مسألة الجزء الذي لا يتجزّأ، وذكر ما يتعلّق بذلك من فروع هذا الباب

اعلم أنه كان يقول إن أجسام العالَم متركّبة من أجزاء غير متجزّئة، على معنى أن كل جزء منها لا يصح أن يكون له نصف او ثُلث او رُبع ولا يُتوهّم أن ينقسم او يتبعّض حتى يصير أقساما وأبعاضا وأجزاء. وكان يقول إن مَن خالف في ذلك ممّن يدّعي ١٥ التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه التناهِي عن الأجزاء، وإنه لا فرق بين قول مَن قال إنه لا جزء الاّ وله نصف ولنصفه نصف وبين قول مَن قال إنه لا جسم الاّ وفوقه جسم وتحته جسم لا الى نهاية.

وكان يقول إن ما دلّ على حدث الأجسام دلّ على تناهيها، وإن ما فيها من الاجتماع والانضمام الذي يكون عنه التجزّؤ والافتراق محصور، فكذلك ما يعتقبه من ضدّه من ٢٠ أجزاء الافتراق محصور، وانحصار المعاني التي بها تجتمع وتفترق دليل على أن الأجزاء متناهية في نفسها من جميع جهاتها.

وكان يقول: «لا يستحيل أن توجد هذه الأجزاء متفرّقة لا اجتماع فيها، وإن استحال أن توجد مجتمعة لا افتراق فيها». وكان يفرّق بين ذلك ويقول: «حكم الجزء

في هذا الباب حكم الجسم. كما أن الجسم لا يصح أن يجتمع مع كل ما يصح أن يجتمع معه في حال واحد ولا يستحيل أن يفارق كل ما يصح أن يفارقه في حال واحد، فكذلك الجزء».

وكان / يقول إن الجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض المتعاقبة عليه، وإن الذي به [٩٧ أ]
٥ يكون كائنا في المكان اذا كان مكانٍ، وهو كونٌ، فيه موجودٌ وبه قائمٌ في كل حال سواء كان منفردا او مجتمعا. وإن كان مجتمعا مع غيره كان ذلك المعنى اجتماعا له مع غيره، واذا كان غيرُه معه موجودا ولم يكن معه مجتمعا كان مباينا له به.

وكان يقول إن الجزء الواحد اذا ضامّه غيرُه ففي كل جزء طولٌ هو انضمام ومماسّة واجتماع. واختلف جوابه في المجتمع والطويل هل يقال للجزءين إنهما مجتمع واحد او
١٠ مجتمعان، فتارة قال إنهما طويلان مجتمعان بطُولَيْن واجتماعَيْن، وتارة قال إنهما مجتمع واحد وطويل واحد.

وكان يقول إن الجزء في ذاته على الانفراد لا جهة له. فاذا خُلِقَ معه غيرُه مضامّا له كان ذلك جهةً له وهو جهةٌ ايضا لِما ضامّه، فيكون يمينه او شماله او خَلْفه او أمامه او فوقه او تحته. وكان يقول: «الأجزاء المحيطة بالجزء جهات الجزء». وكان يُجري القول في
١٥ جهة الجزء مجرى القول في حدّه ونهايته، وكان يقول: «حدّ الجزء جهتُه ونهايتُه، وجهتُه غيرُه».

وكان يقول إن وصف الأعراض بالجهة والجهات توسُّع في اللفظ، فأمّا الحقيقة في ذلك فللجسم والجزء. وكان ينكر إطلاق قول من يقول إن الكسب خلقٌ من جهة كسبٌ من جهة. ويقول إن الأعراض لا يصح أن تكون لها جهة على الحقيقة من حيث لم يصح
٢٠ أن يماسّ بعضها بعضا وأن يكون بعضها حدّا لبعض.

وكان ينكر قول الجُبّائي في إجازة وجود تأليف واحد في محلَّيْن كما أنكر إجازته وجود سواد في محلَّيْن.

وكذلك كان يقول إن عبارتنا التي استعملناها هاهنا لهذا المعنى بلفظ «الجزء» توسّع، من قِبَل أنه لا حقيقة للبعض والنصف والثُلث، بل حقيقة قول القائل «أخذتُ
٢٥ نصف درهم» أنه أخذ شيئا وترك مثله، فعبّر عنه بالنصف توسُّعا. فعلى هذا اذا قيل

« الجزء » و« البعض » و« النصف » و« الثلث » و« الربع » ، فذلك توسُّع على أصله ، وحقيقتُه ما ذكرنا أن كل واحد من هذه الجواهر الموجودة لا ينكر أن يوجد منفردا عن سائر الأجزاء مفارِقا لها ، وهذا هو معنى قولنا إن الجزء لا يتجزّأ وإن الجوهر لا ينقسم / [٩٧ ب] في ذاته ولا يتنصّف.

وكان يقول إن الجزء الواحد يجوز أن يماسّ ستّة أجزاء ، فيكون له ستّ جهات ، ولا ٥ يجوز أن يماسّ أكثر من ذلك. فاذا قيل الذي يماسّه عن يمينه هو[1] الذي يماسّه عن يساره ، فإن الجزء المتوسّط لهما مماسّ الجزءَيْن والجزآن هما مماسّان له ، وفي المتوسّط جزآن من المماسّة يماسّ بكل جزء منها جزءا ، وفي كل واحد من الطرفَيْن جزء من المماسّة اذا قدّرنا ثلاثة أجزاء مجتمعة منفردة عمّا سواها.

وكان يجيز وجود مماسّتَيْن في جزء واحد ولا يجيز وجود لونَيْن ، ويفرّق بين ذلك بأن ١٠ اللونَيْن على جميع الأحوال ضدّان سواء كانا مثلَيْن او مختلفَيْن ، والمماسّتان غير ضدَّيْن. ألا ترى أنه لا يستحيل أن يماسّ شيئا ويفارق غيرَه ، ويستحيل أن يُسوَّد ويُبيَّض في حالة على كل حال؟

وكان يقول إن الصفيحة العليا من بدن الإنسان ورأسه يلقى الهواء المتّصل به بنفسه لملاقاةٍ فيه ويلقى ما تحته بنفسه لملاقاة له أخرى معه. وكذلك سبيل الجزء اذا لاقى ١٥ جزءَيْن او أكثر منهما[2].

وكان يقول إن الجزء الواحد يصح أن يحدث منفردا عن سائر الأجزاء ، الاّ أنه لا يصح أن يخلو من جميع الأعراض المتعاقبة عليه وسواء كان وحده او مع غيره. وكان يقول إن ما فيه من الكون في حال الانفراد هو الذي كان يكون سكونا اذا كان في مكان ، ويكون حركةً اذا كان في مكان قَبْلَه ثم كان فيه بعده بلا فصل ، وكذلك يكون ٢٠ اجتماعا وافتراقا بمثل ما به يكون سكونا وحركة ، وإن الاجتماع من جنس الافتراق والحركة من جنس السكون. وكان لا يحيل حدوث جزءَيْن مفترقَيْن كما لا يحيل وجود جزءَيْن مجتمعَيْن.

١) كذا. ولعل هنا ثغرة. ٢) الأصل: منها.

فأمّا قوله فيما يجوز أن يحلّ الجزء من الأعراض فإنه كان يقول: «ما من عرض الاّ وجائز أن يكون قائما بالجزء اذا لم يكن فيه له ضدّ، وإن التأليف انما لا يجوز وجوده في الجزء المنفرد لأن الانفراد يضادّ التأليف». وكان يقول إن الحياة يجوز وجودها في الجزء المنفرد، وكذلك سائر المعاني التي تقتضي بوجودها فيه وجود الحياة، كالعلم والقدرة ٥ والإرادة والكراهة والكلام ونحو ذلك. وكذلك كان يجيز أن يوجد فيه قدرة وعجز، وعلم وجهل، وإرادة مع كراهة، اذا اختلف تعلُّقها. / وكان يقول: «يجوز أن يكون [٩٨ أ] الجزء الواحد مكتسِبا مأمورا منهيا طائعا عاصيا مُثابا مُعاقَبا».

وقد بينّا من مذهبه قبلُ أنه كان يوجب القول بأن القادر مَن قامت به القدرة، وأن المُكتسِب من قام به الكسب، ولا يجوز أن يكتسب المُكتسِب شيئا في غيره وأن يقدر ١٠ شيءٌ مع شيء لم تقم به القدرة. وكان يقول: «حكم الحياة والقدرة حكم السواد والبياض في باب أنه لا يجوز أن يسودّ جوهران بسواد في أحدهما، كذلك ولا يصح أن يقدر شيآن بقدرة في أحدهما». وكان يقول إن من خالف في هذا الأصل فلا يمكنه أن يدلّ على توحيد ذات الباريء عز وجل، وذلك بأن يقال له «ما أنكرتَ أن تكون أشياء مجتمعة فاعلا واحدا كما كان غيره لا يصح أن يكون حيّا الاّ وهو أشياء مجتمعة ولا قادرا ١٥ ولا فاعلا؟» قال: «ولا محيص لهم من هذا الإلزام وغيره ما تمسّكوا بهذه القاعدة».

وكان لا يفرّق بين جواز حلول الكون واللون في الجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزّأ القائم بنفسه المستغنِي في حدوثه عن مكان يحلّه ويوجد به.

وكان يقول إن الطول نوع من التأليف وكذلك العَرْض والعمق، وإن نفس ما يكون طولا قد يكون عرضا ونفس ما يكون عرضا قد يكون عمقا، وليست تلك معانٍ مختلفة.

٢٠ وكان يحيل مسألة النّظام في ظلّ الجزء أنه قد يكون له في وقت من السَنَة مِثْلان من الظلّ، وهذا يوجب أن يكون مِثْله من الظلّ ظلّ نصفه. وقال إن هذه عبارة فاسدة، والصحيح أن يقال «مثلاه من الظلّ هو ظلُّه»، وليس له نصف فيقال «مثله من الظلّ ظلّ نصفه». وكذلك كان يحيل جمعه بين القليل والكثير في باب قياس أحدهما على الآخر في دفع التناهِي، ويقول إن الكبر والكثرة لا حدّ له في التناهِي والزيادة عليه،

وللصغير والقليل حدّ ينتهي اليه لا يكون أقلّ من ذلك ولا أصغر. وكان يشبّهه بالحساب أن له ابتداء وليس له انتهاء فينتهي في القلّة ولا ينتهي في الكثرة.

فأمّا قوله في ثقل الجزء فإنه ذكر في كتاب **النوادر** في إجراء[1] الكلام في باب الجزء أن ثقله هو هو وليس بغيره، وأن الثقيل يثقل بكثرة الأجزاء لا بمعنى هو ثِقْلٌ، وأن الخفيف من أسماء الإضافة فيقال «هذا ثقيل» و«هذا خفيف» / بالإضافة الى ذلك. ٥ [٩٨ ب] فأمّا كل جزء في نفسه فثقيل. وكان لا يجعل الخفّة معنى يضادّ الثقل ويتعاقبان على الجوهر على هذا الأصل. وذكر في مسألة **تعريف عجز المعتزلة عن جواب الجسمية** هذه المسألة، وقال إن من أصحابنا من قال إن الثقيل ثقيل بثِقْلٍ هو غيره، وإنه يجوز أن يرفع الله تعالى الثقل عن العالَم ويُبقيه في ريشة حتى تكون الريشة أثقل من العالم، كما يجوز أن يرفع الحركات عن أجزاء العالم الاّ عن جزء فيكون ذلك الجزء متحرّكا والأجزاء ١٠ الأخر ساكنة. وقال ايضا إن منهم من قال إن الثقل غير الثقيل ولكنّه جائز أن يكون حُكمُه حكم اللون في باب أنه لا يصح خلوّ الأجزاء منها وإن كان غيرها، كما لا يصح خلوّها من اللون وإن كان اللون غيرها.

وكان ينكر على النجّارية قولهم بأن الجسم أعراض مجتمعة، ويقول إن أقلّ ما يقع عليه إسم الجسم جوهران مؤتلفان. وقد كان يجوّز أن يوجدا غير مؤتلفَيْن بأن يحدثا ١٥ مفترقَيْن متباينَيْن. وكان يحيل قول من ذهب الى أنه لو ارتفع الهواء عمّا بين السماء والأرض لاصطكّا، وكان يجيز أن يرتفع الهواء عمّا بينهما وتبقى السموات والأرض كما هي الآن وتكون مفترقة، لأن معنى المفترقَيْن هو أن يوجد الجوهران على وجه يصح أن يكون بينهما ثالث وهما على ما هما عليه. وكذلك كان ينكر قول من قال إن العالَم كله ملاء، وكان يقول إن في ذلك خلاء، ومعنى ذلك أن فيها أماكن فارغة خالية ليس فيها ٢٠ جسم. وذلك هو التخلخل، واذا عَرِيَ بعضها من مكان الى مكان فرّغ مكانا وشغل مكانا.

وكان يحيل قول النظّام في المداخلة، ويقول إنه لا يصح وجود جوهرَيْن في محلّ واحد، وإنه لو جاز وجود جوهرَيْن في محلّ واحد جاز أكثر من ذلك فيؤدّي الى تجويز كون جواهر كثيرة في محلّ واحد وذلك مُحال. ٢٥

١) الأصل: اجزاء.

وكان يقول إن الأجسام جنس واحد ، وإن اللطيف منها من جنس الكثيف. وانما يقال «كثيف» للأجزاء المتراكمة فتكثف بكثرة أجزائها وتلطف برقّتها وقلّتها. / [١٠٠ أ][1]

وكان يقول إن الحرّ والبرد واللون والطعم أعراض ، ولا يجوز وجود الضدّين منها في محلّ ، وإن الحارّ يماسّ البارد فلا يستحيل وانما يستحيل اجتماع الحرارة مع البرودة في ٥ محلّ. وكذلك كان يقول في الأصوات إنها أعراض وفيها المتماثل والمختلف والمتضادّ.

وكان يحيل قول من قال إن الألوان تختلط حتى يصير الشيء أغبر باختلاطها ، فيقول إن الاختلاط للمتلوّن لا للّون[2] ، وإن الغُبْرة انما تكون لملوّنات تختلط فترى ألوانها مختلطة ولا يُخلَّص التمييزُ بينها ويتوهّم الناظر اليها أنها لون مفرد[3] وانما رأى الرائي ملوّنات مختلطة بألوان مختلفة.

١٠ وكان يجيز وجود أعراض مختلفة في محلّ واحد ، ولا يجيز وجود عرض في محلَّيْن. وكان يفرّق بين جواز عرضَيْن في محلّ واستحالة جوهرَيْن في محلّ بأن الأعراض لا تشغل الأماكن والجوهر يشغل المكان الذي يحلّه. ويقول : «انما لم يجز وجود جوهرَيْن في محلّ لتجانسهما ، وإن كل متجانسَيْن يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد سواء كانا عرضَيْن او جوهرَيْن. وليس في الجواهر ما يختلف حتى يقال إنه اذا جاز كون جواهر مختلفة في محلّ ١٥ واحد كان ذلك كجواز أعراض مختلفة في محلّ واحد». وكان يقول إن محلّ اللون هو محلّ الطعم والرائحة والحركة ، لأن الذي تحرّك هو الذي تلوّن والذي تلوّن هو الذي تطعّم وهو الحيّ العالِم القادر ، فعُلِمَ بذلك أن أعراضا كثيرة يجوز اجتماعها في محلّ.

وكان يحيل قول النظّام في الطفرة ، ويقول إنه يستحيل أن يوجد الجوهر في محلّ ثم يوجد بعد ذلك فيما وراءه من المحالّ بلا فصل من غير عدم وحدوث ومن غير أن يمرّ ٢٠ بذلك ويحاذيه ويقطعه. وكان يقول إن ما ذكره النظّام من الشُبَه في مسائل الطفرة ، كنحو قوله في حركة أعلى الدوّامة وحركة أسفلها ، ووجود شعاع الشمس بعد ظهورها في أبعد الأماكن منه في أقرب وقت ، إن ذلك ليس على سبيل الطفر بل هو إحداث شعاع ابتداء عن ظهورها حيث أظهر ، وإن / أعلى الدوّامة أسرع دَوَرانًا من قُطبها ، ويقول إن [١٠٠ ب]

١) هنا في الأصل ورقتان متعاكستان. ٢) الأصل : للون. ٣) الأصل : لونا مفردا.

قطع أعلاها أكثر من قطع قطبها ، من غير أن يكون الأعلى منها طَفَرَ أماكن على الوجه الذي يقوله النظّام في الطفرة.

وكان يقول : « لا يستحيل أن يتحرّك بعض الشيء ويسكن بعضُه من غير أن يكون متفكّكا ، وذلك أنّا لو عمدنا الى عمود من حديد فشددنا أسفله برَصاص على صخرة وضربنا أعلى العمود فتحرّك لكان أعلاه متحرّكا وأسفله ساكنا من غير أن يكون ٥ متفكّكا » .

وكان يقول في الواقف على مُؤخَّر السفينة اذا تحرَّك في حال تحرُّك السفينة إن الرجل يقطع مكانَيْن في حال تقطع السفينة مكانا ، لأن الرجل أسرع سيْرا من السفينة وهي أكثر وَقَفات منه . وكذلك كل شيء كان أبطأ من شيء فلكثرة وَقَفاته . وكذلك كان الفرس الجواد أسرع سَيْرا من الإنسان لقلّة وَقَفاته في سيره وكثرة وقفات الإنسان . وكان ١٠ يقول إن هذا جواب من يقول إن الجسم اذا تحرّك مكانُه فهو متحرّك بحركته . فأمّا على أوضاعنا فإنّا نقول إن الإنسان لم يقطع الاّ الموضع الذي فرّغه من السفينة والسفينة انما قطعت ما فرّغته فلم يقطع الرجل ما قطعت السفينة . وهذا إبانة لمذهبه في أن الشيء لا يتحرّك بحركة مكانه ، وأن كل متحرّك انما يتحرّك بما فيه من الحركة . وكذلك كان يقول في الحجرَيْن اذا أُرسلا من مكان مرتفع وأحدهما أثقل من صاحبه إن البطيء السير له في ١٥ سيره وقفاتٌ هي أكثر من وقفات سريع السير ، ولولا ذلك ما كان أحدهما أسرع سيرا من صاحبه .

وكان يقول إنه يستحيل قول من قال « هل يصح أن يوصف القديم بالقدرة على أن يجعل خَطّا من أجزاء غير متجزّئة دائرةً؟ » من قِبَل أن في صحة ذلك ما يؤدّي الى تجزئة ما لا جزء له ، وذلك أن استدارة الأجزاء تقتضي انحناءها وانعطافها ولا ينعطف الاّ ٢٠ متجزّئٌ . وكان يقول إن أجزاء الدائرة لم تتركّب من خطّ مستوٍ من أجزاء لا تتجزّأ بل تقدير ذلك على أن يكون بين كل جزءَيْن جزءٌ يماسّهما من تحت / ويماسّهما جزءٌ من فوق ، [٩٩ أ] وبينهما خَلَل وفَرْج .

وكان يقول في المتجانسات إنها اذا تجانست فلأنفسها ما يتجانس ، وكذلك المختلفات لأنفسها ما يختلف . وإن الاختلاف في أعراض الجسم ، فأمّا أجزاء الجسم ٢٥

فهي متجانسة ولا اختلاف فيها. وإن قول من قال «الحارّ يخالف البارد» فتوسُّع ، وحقيقة ذلك أن الحرارة تخالف البرودة ، فأمّا نفس الحارّ فهي كنفس البارد ومِن جنسه ، ولا يستحيل أن يُجعَل الحارّ باردا والبارد حارّا والحامض حلوا والحلو حامضا والرطب يابسا واليابس رطبا. وكان يقول إن كل جوهر يحتمل ما يحتمل صاحبُه ٥ لتجانسهما. وكذلك كان يقول إن قول من قال إن الأسود موافق للأسود توسُّع ، وانما سواد كل واحد منهما مثل سواد صاحبه. وإن المتماثلَيْن لا يتماثلان لمعنى ، وكذلك المختلفان لا يختلفان لمعنى ، وكذلك المتغايران من الجواهر والأعراض انما يتغايران بأنفسهما.

وكان يقول إن التماثل يجب بين المتماثلَيْن لاستوائهما في جواز وصف كل واحد منهما ١٠ بمثل ما يوصف به صاحبُه ، لأنه اذا كان كل واحد منهما كذلك وسدّ أحدهما مسدّ صاحبه وناب منابه وجاز عليه جميعُ ما جاز عليه ، كان مثله ، واذا استبدّ أحدهما بوصف لا يجوز على صاحبه وكان غيره ، كان مخالفا له.

وكان يقول إن المتماثلَيْن والمختلفَيْن لا يتماثلان ولا يختلفان الاّ أن يكونا غيرَيْن. ألا ترى أن من لا يصح أن يكون غيرا لا يصح أن يكون مثلا وخلافا ، كالشيء الواحد لا ١٥ يصح أن يكون غيرا لنفسه ولا أن يكون مثلا لنفسه ولا أن يكون خلافا لنفسه ، وكالبعض من الجملة لا يصح أن يكون مثلها ولا غيرها ولا خلافها؟ وكذلك كان يحيل أن يقال لصفات الله تعالى القائمة بذاته إنها مختلفة او متماثلة.

وكان يحيل قول من قال إن الجنسَيْن انما كانا جنسَيْن لاشتراكهما في صفة واحدة للنفس ، و[يقول] إن ذلك لو كان كذلك كانت[1] الأشياء كلها متجانسة من قِبَل أن ٢٠ كل شيء فلنفسه كان شيئا لا لغيره. وإن لا معنى لقول القائل إن الشيء لنفسه كان / [٩٩ ب] شيئا أكثر من أنه لم يكن شيئا لمعنى ، وإن كل وصف استحقّه الموجودُ لا لمعنى فهو لنفسه ، وإن ذلك قد يكون بين مختلفَيْن كما يكون بين متّفقَيْن. وإن المُعتبَر في حكم التجانس والتماثل والاختلاف والمختلفَيْن ما ذكرنا من اعتبار استوائهما في جواز وصف

١) الأصل : كان.

كل واحد منهما بما يوصف به صاحبه او باستبداد أحدهما بما يستحيل على صاحبه مع وجوب وصفهما بالتغاير.

وكان يحيل قول من يقول إن شيئا يخالف شيئا [من وجه] ويماثله من وجه آخر، و[ويقول] إن التماثل والاختلاف اذا وقعا فانما يقعان للنفس لا لمعنى، ويستحيل أن يُستحقّ الوصفان المختلفان للنفس او لمعنى واحد. وكان يقول على هذا: «لو كان ٥ اختلاف تركيب الإنسان والحمار يوجب اختلاف جواهرهما لكان اختلاف الطِينتَيْن بالتربيع والتثليث يمنع أن يكونا جنسا واحدا. فلمّا كنّا نأخذ طينتَيْن فنجعل إحداهما مُثلَّثة والأخرى مُربَّعة، لا[1] يُبطِل ذلك أن يكونا جنسا واحدا، إن لو كان كذلك كانا يتجانسان بالتثليث ولا يصح أن يتجانسا بغيره[2]. ولو تجانسا بالتثليث وكانا ايضا متجانسَيْن بالطينتَيْن، ثم خرجا عن التجانس باختلاف التثليث والتربيع، لكانا ١٠ متجانسَيْن لا متجانسَيْن وهذا مُحال». وهذا يحقّق لك من قوله إنه كان يأبى أن يتجانس الشيآن من وجه ويختلفان من وجه.

وكان ينكر قول من قال إن حدّ الجسم أنه محتمل للأعراض. وكذلك ينكر قول من قال إن حدّ الجسم أنه قائم بنفسه او أنه قابل للأعراض او أنه شيء، من قِبَل أن كل ذلك معانٍ لا يقع فيها التزايد والتفاضل، ووصف الجسم بأنه جسم يقتضي معنى يصح ١٥ فيه التزايد. وكذلك كان ينكر قول من ذهب من المعتزلة الى أن معنى الجسم أنه طويل عريض عميق، من قِبَل أنه يستحيل على أصله أن يكون الحدّ مركّبا من وصفَيْن يوجد أحدهما مع عدم الحكم، وقد يصح وجود طويل عريض ليس بجسم. ووصف الحدّ يجب أن يكون وصفا واحدا يوجد الحكمُ بوجوده ويعدم بعدمه لأجل عدمه لا لمعنى آخر. ٢٠

[١٠١ أ] وكان يختار من العبارات في حدّ الجوهر أن يكون قابلا للون / واحد وحركة واحدة، لينفصل بذلك عن حدّ العَرَض والجسم والقديم تعالى، لأن العرض لا يصح عليه قبول شيء أصلا، والقديم تعالى لا يصح أن يقبل اللون والحركة، والجسم انما يقبل لونَيْن

١) الأصل: ولا. ٢) الأصل: بغيرهما.

وحركتَيْن وأقلُّ ما يقع عليه الإسم من ذلك جوهران.

وكان يقول إن المُحدَثات وإن لم تخل من أن تكون جسما او عرضا او جوهرا فانها لم تكن مُحدَثة لذلك ، وانما يوصف بعضُها بأنه جوهر لما ذكرناه ، وبعضُها جسم لِما فيها من التأليف ، وبعضُها بأنها عرض بأنه يعرض في الجسم والجوهر. ولا ينكر أن يوجد ٥ موجود يخلو من هذه الأوصاف ، كما لا ينكر أن يوجد موجود ولا يكون محدَثا. وسنذكر هذا الباب عند ذكرنا قوله في باب الاستشهاد بالشاهد على الغائب. ونذكر هذا ونحوه بطريق المثال ، ونكشف عن ذلك بأكثر من هذا الكشف إن شاء الله.

واعلم أنه كان يذهب الى إحالة قول من قال إن الجسم مركّب من أعراض جُمِعَت وأبعاض أُلِّفَت ، على خلاف ما حكى عنه بعض الغالطين عليه ، بل كان يقول إن ١٠ العرض الواحد والأعراض الكثيرة حكمُها سواء ، من قِبَل أن ما له من الحدّ والحقيقة لا يختلف بالقلّة والكثرة ، وما استحال عليه من التأليف في حال الانفراد استحال عليه في حال الكثرة. وحُكمُ العرض الواحد وشرطُه أنه يستحيل أن يكون قائما بنفسه محتملا للعرض ، وهذا الحكم لازم لجميعه وآحاده. والمؤتلف لا يأتلف الاّ بتأليف قائم به. وانما كان يقول إن الأجسام جواهر مؤتلفة ، وإن كل جوهر من ذلك يجوز أن يوجد مفردا ١٥ ويجوز أن يوجد مُجامِعا لصاحبه ومُفارِقا له. وإن المتلوّن هو ما قام به اللون ، والجوهر الواحد لا بدّ أن يكون متلوّنا واللون به قائما.

وكان يقول في الجسم في حال حدوثه إنه لا يخلو من أن يكون حادثا في مكان او لا في مكان. فإن كان حادثا في مكان فهو ساكن فيه حالٌّ فيه ، وإن كان حدث لا في مكان فهو بحيث أن لو وُجد مكانٌ كان فيه.

٢٠ وكان يقول إنه لا يصح أن يكون متحرّكا في حال حدوثه من طريق امتناع تسميته بذلك من جهة / اللغة لا من جهة العقول. وذلك أن أهل اللغة سمّوا الجسم متحرّكا اذا [١٠١ ب] كان في مكان ثم انتقل منه الى غيره ، والجسم في حال حدوثه لم يكن كان في مكان قبله وانتقل عنه اليه. ولذلك لا يُسمَّى ما فيه من الكون حركةً ، ولكنه هو بمعنى ما يُسمَّى حركةً.

٢٥ وكان يقول إن السكون والحركة جنس الكون. وانما يجري على الكون إسمُ حركة

وسكون اذا حدث على وجه ، فاذا كان كونا في مكان فهو سكون فيه ، واذا كان كونا عن مكان كان حركة عنه ، والجنس واحد والتسمية مختلفة من طريق اللغة.

وكان يقول إن نفس الحركة عن المكان هي نفس السكون في غيره ، وإن الشيء الواحد يصح أن يكون سكونًا حركةً على وجهين ، كما يكون الشيء الواحد متحرّكا ساكنا معا داخلا خارجا معا وقريبا بعيدا معا على وجهين. كذلك يكون متحرّكا ساكنا على ٥ وجهين ، وهو أن يكون متحرّكا عن أحد المكانَيْن ساكنا في أحدهما ، كما يكون الخارج من الطريق داخلا الى المسجد فيكون دخوله المسجد هو نفس خروجه عن الطريق.

وكان يقول إن السكون ليس بمعنى أكثر من كون الكائن في المكان الذي يحلّه ، من غير أن يراعي فيه او يشترط وقتا او وقتَيْن او ثلاثة. بل كان يقول إن الأوقات لا يمكن تحديدها في هذا الباب من طريق اللغة ولا من جهة العقول ، اذ ليس حدّ مَن حدّه ١٠ بوقتَيْن بأَوْلى من قول مَن حدّه بثلاثة أوقات ، واذا تعارض ذلك وجب أن يُقتصَر على أقلّ ما يمكن أن يكون وقتا وحالا لِما يحدث. فلذلك كان الكون في المكان الأوّل في الحالة الأولى سكونا ، والكائن به ساكن فيه.

وكان يذهب الى أن معنى الحلول والسكون سواء ، وأنه انما يصح أن يقال « حلّ المكان وسكنه » اذا كان باقيا ويصح أن يوجد أوقاتا. وكان يمنع على هذا الأصل أن ١٥ يقال للأعراض إنها حلّت الجواهر من حيث أنه لا يصح أن يكون ساكنا[1] فيها ، فاذا أُطلق ذلك فالمراد به أن يوجد به. وكان يستشهد في ما قال من معنى الحلول وإنه السكون في المكان باللغة ، في قولهم « حلّ فلان ببطن فلان وبِوَادي فلان » اذا نزل فيه وسكنه. وكان يقول للمحلّة التي يسكنها / الناس محلّة. [١٠٢ أ]

وكان يقول : « وصف الحلول في الحقيقة للجواهر دون الأعراض » ، ويقول إن ذلك ٢٠ اذا أُجرِيَ على الأعراض فتوسُّع ، لأن السكون والحلول انما هو لِمَن يشغل المكان ويمنع مثله وغيره من كونه فيه معه ، وذلك لا يصح الاّ في وصف الجواهر والأجسام. وكان يختار من هذه العبارات لفظ الوجود ، ويقول[2] إن العرض يوجد بالجوهر ، لأن الموجود

١) كذا. ٢) الأصل : يقال.

موجود لنفسه لا لمعنى. وربّمَا عبّر عن ذلك ايضا بالقيام، ويقول إن العرض قائم بالجوهر. ويمنع أن يقال إنه حالّ بالجوهر، لأن الحالّ يقتضي حلولا كما أن الساكن يقتضي سكونا. ولا يصح أن يقوم بالعرض عرضٌ.

وكان يقول إن قياس السكون قياس الحلول، فكما أن الحلول في المكان لا يقتضي ٥ وقتَيْن وثلاثة فكذلك السكون.

وذكر في بعض كتبه إن الحركة مماسّة الجوهر لمكان قد كان قبله مماسّا لغيره بلا فصل. فقيل له: «أرأيتَ لو خلق الله تعالى جسما مماسّا لجسم ثم أعدم الجسم الذي تحته وخلق بدله غيرَه، أليس كان الأوّل مماسّا لجسم كان قبله مماسّا لغيره وهو في محاذاة واحدة، فتقول إنه متحرّك على هذا الأصل لأجل أنه قد ماسّ جسما قد كان قبله مماسّا ١٠ لغيره؟» أجاب بـ«أنّا لا ننكر ذلك وأن نقول[1] إنه متحرّك».

وهذا هو مقتضى قوله في أن المتحرّك من الأجزاء المتلاصقة هي المنتقلة من أماكنها المماسّة لغير ما كان لها مماسّا من الأماكن، خلافا لقول من قال إن الأجزاء الظاهرة والباطنة هي متحرّكة. وكان اذا قيل له على هذا المذهب «فكيف تعذّر نقل الوِعاء الذي يكون فيه الزَيْبَق او غيره من الأجسام الثقيلة ولم يتعذّر اذا لم يكن فيه شيء من ذلك، ١٥ لولا أن المنقول جملةُ الأجزاء ظاهرُها وباطنُها؟» أجاب بـ«أن ما يتعدّى محلّ القدرة على أصلِي فليس بواقع تحت القدرة ولا هو[2] مقدور بالقدرة التي ليست في[3] محلّها، وانما يُحدِث الله تعالى انتقالا عند النقل وتحرّكا عند التحريك، كما يُحدِث لونا وطعما ورائحة عند حدوث بعض المعاني من أحدنا، لا أنه هو الذي أحدثه وإن كان قد حدث عند حدوث ما يقع / منه». [١٠٢ ب]

٢٠ وكان يقول: «انما قيل للجملة إنها متحرّكة، والصفيحةُ الظاهرةُ منها الملاقيةُ للجوّ المستبدلةُ أماكن هي المتحرّكة، من قِبَل أنها متّصل[4] بها داخل[4] في جملتها. وما جرى هذا المجرى أُطلق عليه في اللغة الإسمُ إطلاقَه على المحلّ، كقولهم للإنسان الذي هو أجزاء كثيرة إنه أسود، وانما الأسود من قام به السواد وأجزاء الإنسان قد لا تكون كلها

١) الأصل: وأنه تقول. ٢) الأصل: هى. ٣) كذا. ولعل الصواب: التي في. ٤) كذا.

أسود. ثم يقال للإنسان إنه أسود، وهو إنسان بظاهره وباطنه، وقد تكون أجزاؤه الظاهرة على لون خلاف أجزائه الباطنة، فيُعبَّر عن الجملة بما عليه أجزاؤه الظاهرة».

وكان يقول إن الحركة عن المكان ترك السكون فيه وضدّ له، وإن الحركة عن مكان تُضادّ الحركة عن مكان آخر.

والأظهر من قوله في تجانس الحركات واختلافها أنها قد تتجانس وتختلف، فما سدّت إحداهما مسدّ صاحبتها فهو جنس واحد، وما لم يسدّ مسدّ صاحبه فهو مخالف. وكانت[1] طريقتُه في اعتبار تماثل الجنسَيْن أن يسبُر أحوال الموجودِين المُحدَثِين، لأن التماثل لا يقع الاّ بين المُحدَثات. فاذا عُلِمَ أن ذات كل واحد منهما مُساوٍ لذات صاحبه سادّ مسدّه وجاز عليه جميع ما جاز على صاحبه، فهما مثلان. واذا عُلِمَ أن كل واحد منهما مستبدّ بوصف وحُكم يستحيل على صاحبه مع كونه غيرا له، كانا مختلفَيْن.

وكان يأبى أن يقع الاختلاف والتماثل الاّ بين الأشياء المتغايرة. ولذلك كان يأبى أن يقال إن إحدى يدَيْ القديم مثل اليد الأخرى، وإن كان لكل واحد منهما مثل وصف صاحبتها، لاستحالة كونهما غيرَيْن، واستحالةُ كونهما غيرَيْن لاستحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر. وكذلك كان ينكر قول من قال إن عِلْم الله تعالى مخالف لقدرته، وإن كان العلم مستبدّا بأوصاف لا تجري على القدرة، لاستحالة كون كل واحد منهما غيرا لصاحبه.

وكان يأبى قول من يقول إن الاشتراك في صفة واحدة للنفس يقتضي تجانسا بين المشترِكَيْن فيها، ويجيز أن تشترك المختلفان في صفة للنفس وفي صفات للنفس. وليس لقول / [١٠٣ أ] القائل «صفة نفس» عنده معنى أكثر من أنها صفة مستحَقّة لا لمعنى ليس هو ذات الموصوف بها او ما لا يقال ليس هو ذاته ولا يقال هو هو.

وكان يقول إن المختلفات بأنفسها تختلف، وكذلك المتماثلات. وكان لا يفرق بين قول القائل «اختلفا بأنفسهما» او «لإنفسهما»، ويقول إن ذلك يرجع الى معنى واحد وهو ثبوت استحقاق الوصف مع انتفاء معنى لا يقال إنه النفس ممّا يكون به موصوفا.

١) الأصل: كان.

وكان يقول إنه يلزم مَن يقول من نُفاة الأعراض إن المتحرّك متحرّك بنفسه أن تكون نفسُه حركةً له ، كما يلزم مَن قال من نُفاة الصفات من المعتزلة اذا قالوا إنه عالِم بنفسه أن تكون نفسُه عِلما.

وكان يقول : «حدوث الشيء نفسُه ، وكذلك قِدَمه وتقدُّمه ووجودُه ، وإن القديم ٥ مخالف للحوادث بنفسه ونفسُه خلاف لها ، وكذلك مغاير لها بنفسه ونفسُه غير لها».

[٣٨] فصل في بيان مذهبه في معنى الإنسان وحدّه

أعلم أنه كان يقول إن المرجع في ذلك الى ما عرفه أهل اللغة وأشاروا اليه بقولهم "إنسان" اذا سألناهم وقلنا لهم "ما الإنسان؟". فلمّا وجدناهم في الجواب عن ذلك عند السؤال يشيرون الى هذا الجسد الظاهر المُركَّب بهذا التركيب المبنيّ بهذا الضرب من البِنية ١٠ المخصوصة ، دلّ على أنهم وضعوا هذه التسمية لهذه الجملة ، كما أنه اذا قيل لهم "ما النخلة؟" أشاروا الى ما كان بهذه الهيئة المخصوصة من الأشجار.

وكان يقول إن الذين مسخهم الله تعالى قردة وخنازير فقد كانوا ناسا قبل أن مسخهم قردة وخنازير ولم يكونوا ناسا في حال ما مسخهم ، كما أن الذين سوّد الله تعالى وجوهَهم اذا كانوا بِيض الوجوه قبل ذلك فليسوا بِبيض الوجوه في حال ما سوّدها ، ولكن كانوا ١٥ بِيض الوجوه قبل ذلك فسوّدها بعد بياضها.

وكذلك كان يقول في جبرائيل عليه السلام لمّا أتى نبيَّ الله صلى الله عليه في صورة دِحْية الكلبي : «إنّي لا أمتنع أن الله تعالى لمّا جعله في صورة دحية جعله إنسانا وأوجب له تسمية الإنسانية». قال : / «وإن أجاب مجيبٌ بأن الله تعالى لم يجعله بصورة [١٠٣ ب] الإنسان من كل جهة في باطنه وظاهره ، ولو فعل به ذلك للزمه أحكام الإنسانية ٢٠ ووجبت له معاني البَشَرية ، ولكن الله تعالى لم يجعل له صورة الإنسان ولا ركّبه تركيبه في ظاهره وباطنه».

وكان يقول إن قول المعتزلة في أن الإنسان هذه الجملة ، وإن هذه الجملة هي الفاعلة الحيّة القادرة ، يضعف في النظر على أصولهم ، وإن قول من قال منهم إن الحيّ القادر هو الجزء أَجْرَى في القياس وأثبتُ في النظر على أصولهم ، وإن ما لهم من المسائل

والمعارضات عليهم على أصولهم فهي لازمة لهم، ولا مخلص لهم منها. وقد ذكر بعض تلك المسائل في كتاب **النوادر** وفي **النقض على الاسكافي في كتاب اللطيف**[1].

فمن ذلك أنه قال إنهم قالوا[2] لهم: «اذا كان الإنسان هو الجزء عندكم وهو ذو أبعاض وأجزاء، فحدّثونا اذا حلّ الموت في بعض من أبعاضه فهل يجب أن يكون الإنسان ميّتا؟». فإن قالوا[3] «الإنسان بكماله ميّت»، لزمهم أن الحياة اذا حلّت في بعض ٥ من أبعاضه كان الكمال حيّا، وأن يكون الإنسان حيّا ميّتا اذا حلّ في بعضه حياة وفي بعضه موت. وكذلك يلزمهم إن زعموا أن الموضع الذي حلّه الموت ليس بميّت أن يزعموا أن الحركة تحلّ موضعا فلا يكون متحرّكا. وكذلك إن زعموا أن الموت اذا حلّ بعضه كان بعضه ميّتا، أن يقولوا إن الحياة اذا حلّت بعضه كان بعضه حيّا، لأن الحياة ضدّ الموت وهما يتعاقبان تعاقُبا واحدا على الجزء او الجملة تعاقُب سائر الأعراض المتعاقبة ١٠ المتضادّة. قال: «وإن زعموا أن الموت اذا حلّ موضعا كان ميّتا والحياة تحلّ موضعا فلا يكون بها حيّا، لزمهم أن العجز اذا حلّ موضعا كان عاجزا وأن القدرة تحلّ موضعا فلا يكون قادرا. واذا ثبّتوا موضع الموت ميّتا لزمهم أن يثبّتوا موضع العجز عاجزا وموضع القدرة قادرا وموضع الحياة حيّا». قال: «ولا بدّ لهم من الإجابة الى ذلك. فاذا أجابوا اليه قيل لهم: ما أنكرتم أنه جائز أن يفعل الله تعالى في بعض الإنسان قدرة على الإيمان ١٥ وفي بعضه قدرة / على الكفر، وأن يكون بعضُه فاعلا للإيمان وبعضُه فاعلا للكفر، [١٠٤أ] ويكون بعضُه مستحقّا للثواب وبعضُه مستحقّا للعقاب؟». قال: «وإن زعموا أن الحياة اذا حلّت في بعض الإنسان فليس بعضه حيّا وأن الموت اذا حلّ في بعضه كان بعضه ميّتا، أن الميّت كان ميّتا بحلول الموت فيه ولم يكن الحيّ حيّا بحلول الحياة فيه، لأن البارئ تعالى حيّ وليس بمحلّ للحياة، قيل: فما أنكرتم أن يكون الحيّ حيّا لوجود ٢٠ الحياة به وأن البارئ تعالى حيّ بحياة موجودة به، وكذلك المُحدَث؟ وما أنكرتم أن يكون بعض الإنسان حيّا بالحياة القائمة به؟ فإن لم يَجب ذلك لأن الحيّ لم يكن حيّا

١) الأصل: وفي كتاب اللطيف. ٢) الأصل: انهم ان قالوا. ٣) الأصل: قال. والظاهر أن المصنّف نسب هذا الجواب الى من ذهب من المعتزلة الى أن الإنسان هذه الجملة. ولعل هنا ثغرة في النص.

لقيام الحياة به ، جاز أن تقوم الحياة ببعضه ولا يكون الإنسان بها حيّا لأن الحيّ لم يكن حيّا لوجود الحياة ببعضه» . فإن قالوا : «الحيّ القادر يجوز أن يفعل ، فلو كانت أبعاضه حيّة قادرة جاز أن يفعل بعضُه الإيمان وبعضُه الكفر ، فيكون كافرا مؤمنا في وقت» ، قيل : ولو كان في أبعاضه قدرة وحياة لجاز أن يفعل بعضُه الإيمان وبعضُه الكفر . واذا ٥ كانت القدرة قائمة بالجزء من الإنسان وليس بجائز أن يكون قادرا ، فما أنكرتم أن يكون له قدرة على الفعل وإن لم يكن جائزا أن يفعل؟ وإن كانت القدرة لمن لا يجوز منه الفعل ، فما أنكرتم أن يكون الجسم قادرا وإن لم يكن جائزا منه الفعل؟»

قال : «فأمّا ما سألوهم عنه من أن الأمر لو كان كذلك لم يجز اذا فعل اللسانُ القذف أن يُجلَد الظهرُ على ما فعله اللسان الذي هو غيره من القذف ، فهو عائد عليهم ، ١٠ وذلك بأن يقال لهم : اذا كان الكمال بالأمس هو الذي فعل القذف والزنا ، ولم تكن التسعة الأبعاض قبل قطع العضو العاشر منها فاعلا للزنا ، فكيف يُعاقَب اليوم على الزنا مَن لم يكن له فاعلا قط؟ وقيل : أليس بعض الجسد فعل الزنا ، فكيف يجب على الباقي من الأبعاض التوبة من الزنا ، وهل تجب التوبة من الزنا على من لم يفعل الزنا قط؟» .

ونحو ذلك من المسائل التي دارت بين المعتزلة وأهل الإثبات في هذا الباب . وكان ١٥ يحكم للقائلين بأن الانسان / جزء واحد لا ينقسم على من قال من المعتزلة إنه الجملة وإنها هي الحيّة القادرة الفاعلة . [١٠٤ب]

وكان ينكر قول الفلاسفة في حدّهم الإنسان بأنه حيّ ناطق مائت ، ويقول إن ذلك حدّ مُركَّب ممّا لا يصح اجتماعُه من الحياة والموت ، او تكون العبارة فيه مُستعمَلة على المجاز ، وإن الحدّ لا يجوز أن يكون مركّبا من وصفَيْن يجوز وجود أحدهما مع عدم ٢٠ الحكم . وإن الملائكة والجنّ عندنا أحياء ناطقون يموتون اذا أذن الله تعالى بموتهم ، وليسوا ناسا . فكذلك الطفل حيّ غير ناطق يموت ، وهو إنسان . وكذلك الأخرس . وليس إخراج الأخرس ما في ضميره بالإشارة نُطقا على أصولهم ، لأن ذلك يوجب أن تكون القردة ايضا ناطقة ، لأنها تعرف الإشارة وتُظهِر ما في نفوسها بالإشارة للإنسان . قال : «ولا يخلو أن يكونوا أشاروا في ذلك الى ما يمكن أن يكون او الى الوجود . فإن أشاروا فيه ٢٥ الى ما يمكن من حدوث النطق والحياة ، لزمهم أن يكون كل جسم إنسانا ، لأن كل

جسم في العالَم يمكن حدوث الحياة والموت والنطق فيه. وإن ذهبوا الى حدوث ذلك فيه ووجوبه له، لزمهم أن لا يكون في العالم إنسانٌ لاستحالة أن يجتمع في جسم واحد الحياة والنطق والموت حتى يكون حيّا ناطقا ميّتا في حالة واحدة. وإن قالوا: «معناه مَن حَدَثَت فيه حياةٌ ونطقٌ مع إمكان حدوث الموت له»، لزمهم أن لا يكون الطفل إنسانا اذ لم يجتمع له النطق والحياة مع إمكان الموت. ولزمهم أن لا يكون الميّت إنسانا ولا المُغْمَى ٥ عليه إنسانا ولا النائم، لأنه ليس يجتمع لهم الحياة والنطق وإمكان الموت مع هذه المعاني».

[٣٩] فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب النفي والإثبات

اعلم أنه كان يقول إن الإثبات هو الوجود[١] والنفي هو الإعدام، وإن قول القائل «أثبت الله العالَم» فمعناه «أوجده»، وقوله «نفى الله كذا وكذا» فمعناه «أعدمه». ثم ١٠ يُستعمل في الخبر عن العدم وفي الخبر عن الوجود، فيقال لمن قال إن زيدا متحرّك اذا كان صادقا إنه مُثبِت لحركته، وقوله إنه متحرّك إثبات لحركته، وإن قوله «ليس زيد متحرّكا» / اذا كان صادقا نفي لحركته وخبر عن عدم حركته. [١٠٥ أ]

وإن ذلك تسمية للجسم وتثبيت للحركة وخبرٌ عنها، وليس بإثبات لعين[٢] الجسم، لأن بُغية القائل في قوله «هل تحرّك زيد؟ وهل خرج من المصر؟» ليس هي لأن يتعرّف ١٥ عين زيد وأنه موجود الذات في العالَم، وانما بغية السائل خروج زيد وتحرّكه. وكذلك الجواب انما وقع عن تحرّك زيد وخروجه، وإن كانت التسمية تسمية للجسم.

وكان يحيل قول من يقول إن قول القائل «زيد متحرّك» إثبات للجسم متحرّكا، بل هو إثبات لحركته فقط وتسميةٌ لعينه بذلك. وكان يقول: «لو كان ذلك إثباتا له على وجه من الوجوه وجب في النفي مثله اذا قلنا «ليس زيد متحرّكا» وأن يكون ذلك نفيا له ٢٠ ولحركته». قال: «ويستحيل أن يكون الثابت الذات الذي قد وجب وجوده وصح كونه

١) كذا. والظاهر ان الصواب: الإيجاد. ٢) الأصل: لغير.

منفيًا على وجه من الوجوه، لأن النفي هو كل قول وعقد صح عنده عدمُ الشيء، وأنه ليس بكائن اذا كان نفيا صحيحا».

وكان يقول، اذا قيل له «إن النفي عندك لا يقع على موجود وإن قول القائل "زيد متحرّك" يُثبِت حركتَه[1]، فهل يجوز وجود إثبات لا يُثبَت به شيءٌ؟» أجاب بأنه لا يكون ٥ إثباتٌ الاّ لمُثبَت، وأن المُثبَت[2] بقول القائل "زيد متحرّك" هو حركة زيد. فاذا قيل له «أفتقولون إنه مُثبَت متحرّكا؟»، أبى ذلك وقال: «لستُ أقول ذلك، بل أقول إن المُثبَت[2] بهذا القول هو الحركة، والمسمّى بقولنا "متحرّك" هو الجوهر الذي وُجدَت به الحركةُ».

فاذا قيل له «فإنه يجب على قولك هذا أن تكون الحركة متحرّكة؟»، قال: «لا يجب ذلك، لأن الإثبات إثبات للحركة كما أن الأمر لزيد بأن يكون متحرّكا أمر بالحركة، ١٠ وقدرتُه على أن يكون متحرّكا قدرةٌ على حركته لا على نفسه. وكذلك مدحُنا إيّاه على أن تحرّك ولَوْمُنا على أن تحرّك مدحٌ ولومٌ على الحركة وللحركة، ولا يجب لذلك أن تكون الحركة متحرّكة».

وكان يقول، اذا قيل له «اذا قُلتَ إن النفي لا يقع على الموجود، / فكيف يصح [١٠٥ ب] قولك "ليس الجسم قديما"، و"ليس البارئ تعالى محدَثا"، و"ليس البياض سوادا"، ١٥ وكل ذلك نفيٌ وقع على الموجود؟»، أجاب بـ«أنّا لسنا نقول إن "ليس" في هذه المواضع المراد به النفي على الحقيقة، بل ذلك هاهنا مستعار والمراد في ذلك الإثبات، لأن أعيان هذه الأشياء موجودات ولا يجوز أن يكون المنفيّ ثابتا موجودا كما أنه لا يجوز أن يكون الشيء موجودا معدوما كائنا غير كائن في وقت واحد. وقولنا "ليس الجسم قديما" فلم يُرَد به النفي، وانما أُرِيدَ به أن الجسم موجود الى غاية لم يكن قبلها كان موجودا. وقولنا ٢٠ "ليس البارئ تعالى محدَثا" معناه أنه لم يزل كائنا موجودا لا الى أوّل، فلذلك لم يكن نفيا. وكذلك قولنا "ليس البياض سوادا" فالمراد به أنه مخالف للسواد. وكذلك قولنا "ليس زيد عمرا[3]" فالمراد به أنهما متغايران. وكل ذلك قد رجع الى الإثبات». قال: «ولسنا نأبى استعمال هذه العبارة في غير النفي على التوسّع».

١) الأصل: لحركته. ٢) الأصل: المُثبِّت. ٣) الأصل: عمرًا.

قال : «ومن عبارات النفي قولهم "لا" و"ليس" و"ما". فأمّا "ليس" فيختصّ بنفي ما في الحال. اذا قال القائل "ليس يذهب زيد" فالمراد به نفي ذهابه في الحال. وأمّا قولهم "لا" فهو نفي يعمّ الأزمان الماضي والمستقبل والحال. وكذلك قولهم "ما"، اذا كان المراد به النفي ولم يكن في معنى "الذي".

٥ قال : «فإن قال قائل "فإن قلتم إنه يجوز أن يُعلَم الشيء ويُجهَل من وجهين، فلِمَ لا يجوز أن يُنفَى ويُثبَت من وجهين؟"» قال[1] : «لا يجب ما سألتَ، لأن إثبات المُثبِت للشيء قد يكون خبرا عن وجوده او عقدا على وجوده، وقد يكون إثبات المُثبِت للشيء أن يكون الشيء به ثابتا موجودا، كالفعل الذي يكون موجودا بفاعله. وحُكم النفي أن يكون خبرا عن عدم الشيء وانتفائه او عقدا على عدمه وانتفائه، او يكون معدوما شيئا[2] بأن يفعل له نفيا اذا كان ممّا يجوز أن يبقى، او بأن لا يفعل له بقاء ١٠ في حال كان يجوز أن يبقى / فيها. ولا يصح أن يكون الشيء موجودا معدوما معا في حالة واحدة كائنا غير كائن في وقت واحد، فلم يجز أن يكون مُثبَتا منفيّا في وقت واحد. ولمّا جاز أن يَعلم الشيء مَن يعتقده على خلاف ما هو به، كالدهريّ الذي يعلم الجسم موجودا ويعتقده قديما وكان اعتقادُه الشيء على خلاف ما هو به جهلا به، جاز أن يُعلَم الشيء ويُجهَل من وجهين. ولا يجوز أن يكون الشيء مُثبَتا منفيّا من وجهين، لأن النفي ١٥ لا يقع على موجود في الحقيقة كما لا يقع الإثبات على معدوم في الحقيقة، ولا يصح أن يكون المعدوم ثابتا كائنا».

[١٠٦ أ]

وكان أجرى طُرُقِهِ في إثبات أعراض الجسم وصفات البارئ تعالى من جهة النفي والإثبات، وسبيل استدلاله بذلك أنه كان يقول : «إثبات الجسم متحرّكا لا بدّ أن يكون له مُثبَتٌ[3]، ولا يخلو أن يكون ذلك المُثبَت عين الجسم او حركته. فبطل أن يكون ٢٠ عين الجسم هو المُثبَت بذلك، لأن غرض المُثبِت لذلك ليس هو الخبر عن وجود عينه وكونها، بل غرضُه في الإخبار عن حركته. ولو كان المُثبَت بذلك عين المتحرّك لكان المنتفِي بهذا القول عين المتحرّك ايضا اذا قال القائل "ليس الجسم متحرّكا". ولو

١) كذا. ولعل الصواب : يقال. ٢) كذا. ولعله : منفيًا. ٣) الأصل : مثبتا.

كان كذلك كان معدوما متحرّكا موجودا كائنا ، وهذا مُحال . فعُلِمَ أن المُثبَت بهذا الإثبات هو الحركة لا عين المتحرّك» . وبمثل هذه الطريقة يستدلّ في إثبات العلم للعالِم شاهدا وغائبا .

ويحيل قول من يقول إن الإثبات للعالم عالما ليس بإثبات للذات مطلقا ، بل هو ٥ إثبات للذات[1] على صفة او على حال . ويقسّم هذا الكلام الى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها ، بأنها لا تخلو من أن تكون إثباتا للذات فقط او للصفة او لهما . وقد بينّا فساد قول من يقول إن ذلك إثبات للذات والصفة ، لأن ذلك يوجب أن يكون المُثبَت بهذا القول شيئَيْن وموجودَيْن وثابتَيْن ، وهذا خلاف قولهم . وإن كان المُثبَت بهذا القول هو الحركة والعلم وهو الصفة ، فذلك ما قلناه . وبالله التوفيق . / [١٠٦ ب]

١٠ [٤٠] فصل آخر في إبانة مذهبه في المعلوم والمجهول وإيضاح أجوبته في فروع هذا الباب

اعلم أنه كان يقول إن الذات الواحدة يصح أن يُعلَم ويُجهَل بعلم وجهل متغايرَيْن ، ويصح أن يُعلَم الذات الواحدة بعلمَيْن مختلفَيْن لعالِم واحد ، ولا يصح أن يُعلَم الذات الواحدة بعلمَيْن مثلَيْن لعالِم واحد في حالة واحدة . وكذلك يقول إنه يصح أن يُجهَل بجزءَيْن من الجهل مختلفَيْن ، ولا يصح أن يُجهَل بجهلَيْن متّفقَيْن في وقت واحد.

١٥ وكان يستدلّ على أن الشيء الواحد يصح أن يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر بأن الدهريّ يعلم الجسم موجودا باضطرار وهو مع ذلك يعتقد أن الجسم قديم ، فلا يخلو اعتقاده بأن الجسم قديم أن يكون اعتقادا لقِدَم بارئه وخالِقه او لقِدَم الجسم . فإن كان اعتقادا لقدم بارئه وجب أن يكون عقده أن الجسم قديم صوابا وأن يكون طاعةً اذا كان اعتقادا لقدم بارئه وخالقه . وإن كان اعتقادا لقدم الجسم فلا يجوز ان يكون ٢٠ اعتقاده أن الجسم قديم علما ، لأنه لو كان علما لوجب أن يكون الجسم قديما لم يزل موجودا ، لأن العلم يجب أن يكون على حقيقة ما المعلوم عليه . وإن كان جهلا فقد جهل الجسم باعتقاده أنه قديم وعَلِمَه باعتقاده أنه موجود.

١) الأصل : لذات.

وصح أن يؤدّي الى ما قلناه ، وأن مجراه مجرى كون الجسم مُخبَرا عنه أنه موجود موصوفا بأنه موجود ومُخبَرا عنه أنه موجود معتقَدا أنه قديم . وكذلك قد يكون معلوما أنه موجود مجهولا باعتقاد المعتقِد أنه قديم . قال : «وكل علّة تمنع أن يكون الجسم معلوما مجهولا من وجهين فهي بعينها تمنع أن يكون مُعتقَدا موصوفا مُخبَرا عنه من وجهين. وكل علّة تجيز ما ذكرناه من الاعتقاد بالخبر والوصف فهي بعينها تجيز ما عارضناهم به من العلم والجهل» . ٥

قال : «وقد يعلم الدهريّ الجسم موجودا اضطرارا ويجهل أنه مُحدَث ، ولن يجوز أن يكون جهلُه بأنه مُحدَث جهلا بمُحدِثه[1] ، كما يكون العلم بأن الجسم متحرّك علما بتحرّكه والعلم بأن البارئ مُحدِث علما بكون الحوادث منه ، لأن العلم بأن الجسم متحرّك لمّا كان علما بحركته كان الوصف له بأنه / متحرّك انما صح لوجود حركته . وكذلك لمّا كان العلم ١٠ [١٠٧أ] بالبارئ تعالى أنه مُحدِث علما بكون المُحدَثات منه ، كان الوصف للبارئ تعالى بأنه مُحدِث انما صح لوجود المُحدَث منه . فلمّا لم يكن المُحدَث موجودا لوجود البارئ تعالى اذ كان البارئ تعالى لم يزل موجودا قبل كونه ، عُلِمَ أن العلم بأن الجسم مُحدَث[2] علمٌ به ، والجهل بأنه مُحدَث جهلٌ به . وهذا يصحّح ما قلنا إن الذات الواحدة تكون معلومة مجهولة من وجهين. ١٥

«واعلم أن المراد بقولنا "من وجهين" طريقَيْ العلم من باب الضرورة والاستدلال ، لا وجهَيْ العلم والمعلوم. وذلك أن طريق العلم بوجود العالَم ضرورة ، وطريق العلم بأنه مُحدَث استدلال . ولا ينكر أن يوجد العلم بوجوده ضرورة ولا يوجد العلم بحدوثه ، اذا أعرض الجاهل به عن طريقة النظر على الوجه الذي يؤدّيه الى العلم بحدوثه» .

وكان يقول : «لا يجوز أن يكون الشيء معلوما مجهولا من وجه واحد ، لأن العلم ٢٠ بالشيء يضادّ الجهل به من وجه واحد . وليس كذلك العلم به والجهل به من وجهين. ألا ترى أن المعتقد اذا اعتقد الجسم موجودا واعتقده قديما فقد علمه موجودا من حيث اعتقده على ما هو به وجهله مُحدَثا من حيث اعتقده على خلاف ما هو به؟ ولم يجب[3]

١) كذا. ولعل الصواب : بوجوده. ٢) كذا. ولعل الصواب : موجود. ٣) لعل الصواب : لم يجز.

أن يعلمه موجودا مَن يجهله موجودا من وجه واحد. ألا ترى أنه قد يصح أن يُخبِر عنه أنه موجود او يصفه بالوجود مَن لا يصفه بالحدث ويُخبِر عنه به، ولا يلزم أن يصفه بالوجود مَن لا يصفه به معا ويُخبِر عنه بالحدث مَن لا يُخبِر عنه به؟ فكذلك لا يجب اذا علمه العالم من وجه وجهله من غيره أن يجهله ويعلمه من وجه واحد».

٥ وكان يقول إنه لا يصح أن يُقدَر على الشيء ويُعجَز عنه من وجهين، ويفرق بين ذلك وبين جواز أن يُعلَم من وجه ويُجهَل من غيره بأن الإنسان لا يصح أن يقدر على الشيء الاّ وقدرتُه على الشيء قدرةٌ على أن يكتسبه في قولنا وعلى أن يفعله في قول مخالفينا، وأن كل مقدور للإنسان فانما يقدر أن يكتسبه وما يعجز عنه فانما يعجز أن يكتسبه فقط. فلمّا كان كذلك لم يجز / أن يقدر عليه مَن يعجز عنه، لأن ذلك يوجب [١٠٧ب]
١٠ أن يكون قادرا على اكتسابه عاجزا عن اكتسابه. فلمّا لم يكن القدرة عليه من وجهَيْن مختلفَيْن ولا العجزُ عنه من وجهَيْن مختلفَيْن، لم يجز أن يقدر عليه مَن يعجز عنه. ولمّا كان الإنسان قد يعلم الشيء من وجهَيْن مختلفَيْن، مثل أن يعلمه موجودا ثم يعلمه مُحدَثا بعد ذلك، جاز أن يعلمه من أحد الوجهين مَن يجهله من الوجه الآخر، اذ قد صح أن يعلمه موجودا مَن يجهله مُحدَثا ويعتقده موجودا مَن يعتقده قديما.

١٥ واعلم أنه كان يحيل أن يعجز العاجز الاّ عمّا لا يستحيل أن يقدر عليه، لأن من أعجزه عن الشيء يجوز أن يُقدِره عليه، كما أن مَن خلق جهله به فجائز أن يخلق علمه به بدلا من جهله. ويستحيل أن يكتسب المكتسبُ الحركةَ حركةً والحركة عرضا [لمّا] لم يجز أن تكون الحركة حركة وعرضا باكتسابه ولا بقدرته. فلذلك لا يصح أن يقال إن الإنسان قادر أن يكتسب الحركة حتى تكون الحركة مقدورا له اكتسابها[1] حركة ومعجوزا
٢٠ عنه في كونها عرضا.

وكان يقول: «كما لا يلزم أن يكون الشيء مقدورا معجوزا من وجهين قياسا على أن الجسم قد يَعتقد أنه موجود مَن يعتقد أنه قديم، كذلك لا يجب أن يقدر على الشيء مَن يعجز عنه قياسا على أنه يعلمه مَن يجهله من وجهين». قال: «وليس قياس العلم والجهل قياس القدرة والعجز، ولو كان قياسهما واحدا لوجب أن يكون ما كان معجوزا للإنسان

١) كذا. ولعل الصواب: في كونها.

مجهولا له ، وما استحال أن يكون مقدورا له استحال أن يكون معلوما له ، وأن يكون ما جاز العلم به جازت القدرة عليه».

وكان يحيل قول من ذهب من النجّارية الى أن الإنسان يصح أن يقدر على كسب الشيء ويعجز مع ذلك عن خلقه ، ويقول إن الخلق ليس بمقدور للإنسان من حيث الخلق ، ولا يصح أن يكون معجوزا ايضا من حيث الخلق. ٥

وكان يقول : «لا يجوز أن يكون الشيء الواحد كسبا لزيد وخلقا له من وجهين كما كان معلوما مجهولا من وجهين ، لأجل أن معنى الخالق أنه فَعَلَ بقدرة قديمة ، فلمّا استحال أن يفعل الإنسان / بقدرة قديمة استحال أن يكون خالقا وأن يكون الكسب له خلقا بوجه من الوجوه». وكان يدلّ على ذلك بأن القديم لم يخلق شيئا الاّ وقد فعله بقدرة قديمة. واستحال أن يكون للإنسان قدرة قديمة ، فاستحال أن يكون خالقا. ١٠ [١٠٨ أ]

واذا قيل «ما أنكرتَ أن معنى الإحسان من البارئ تعالى أنه وقع منه بقدرة قديمة ، ويستحيل من أجل ذلك أن يكون الإنسان مُحسِنا؟» ، قال : «ليس معنى الإحسان من حيث أنه إحسان أنه وقع بقدرة قديمة ، لأنه قد يقع بها ما ليس بإحسان ، كنحو ما يخلقه امناه (؟) لغيره ومن غيره. وإن الإحسان قد يكون بمعنى العلم ، وإن البارئ تعالى لم يزل مُحسِنا كيف يفعل بمعنى لم يزل عالما ، وليس إحسانه كيف يفعل فعلا. واذا لم ١٥ يكن معنى أن البارئ تعالى مُحسِن أن الإحسان وقع منه بقدرة قديمة ، لم يجب أن ننفي أن يكون الإنسان مُحسِنا بمثل ما به نفينا أن يكون خالقا».

قال : «وكذلك الجواب عن قولهم اذا قالوا إن البارئ تعالى عادل لأنه خلق العدل بقدرة قديمة فلا يجب أن يكون الإنسان عادلا ، لأن الله تعالى قد يخلق عدلا للسهم عن الهدف فيكون السهم به عادلا عن السَنَن وليس السهم لعدله فاعلا ، كما يقال «جار[1] ٢٠ عنه» و«تحرّك السهم» و«زال» و«اضطرب». فلمّا علمنا السهم عادلا عن الطريق باضطرار ، ورأيتَ الدلالة على أنه ليس بفاعل للعدل ولا لغيره ، بطل أن يكون معنى العادل أنه فعل العدل بقدرة قديمة ، وثبت أن معناه ما قلنا ، فلم يجب أن لا يكون

١) الأصل : جاز.

الإنسان عادلا وأن لا يكون العدل عدلا له».

قال: «ويصح أن يعلم الإنسان الشيء اليوم ويجهله غدا، ويصح أن يعلم اليوم ويجهله غيرَه. ولا يجب أن يكتسبه ثم يخلقه او يخلق اليوم ما يكتسبه غيرَه، فلم يجب أن يكون مخلوقا مكتسَبا من وجهين قياسا على أنه معلوما مجهولا من وجهين».

٥ وكان يقول إن العلم يستحيل أن يكون جهلا بوجه من الوجوه لا من وجه واحد ولا من وجهين، وإن الإرادة كراهةٌ بوجه من الوجوه، وإن الأمر نهيٌ على وجه. وكان يفرّق بين ذلك أن المُوجِب للشيء ناهٍ عن ضدّه واجبا، / والمريد للشيء كارهٌ لتركه اذا [١٠٨ ب] كان له تركٌ لازما، وليس يجب في العالم بالشيء أن يكون جاهلا به وبضدّه.

وكان يقول: «بَيْنَ أن يكون الشيء معلوما مجهولا لواحد من وجهين وبين أن يكون ١٠ الشيء الواحد علما وجهلا من وجهين فَرْقٌ. ألا ترى أنه يصح أن يكون الشيء الواحد معلوما مجهولا لإثنَيْن ومعلوما مجهولا لواحد في وقتَيْن، ولا يصح أن يكون علما جهلا لإثنَيْن وعلما جهلا في حالتَيْن؟ وكما لا يلزم، اذا عَلِمَ الجسمَ موجودا مَن جهله مُحدَثا واعتقده موجودا مَن اعتقده قديما، أن يكون العلم به موجودا جهلا به مُحدَثا، وكذلك قد يُخبِر[1] عن الجسم بأنه موجود ويصفه بالوجود مَن يُخبِر عنه أنه قديم ويصفه ١٥ بالقِدَم، ويُخبِر عنه بالوجود مَن يُخبِر عنه أن الله خلقه وأحدثه، ولا يجب أن يكون الخبر عن أنه موجود خبرا عن أنه قديم او خبرا عن أن الله تعالى أحدثه، وإن كان المُخبَر عنه واحدا. فلذلك لا يجب أن يكون العلم جهلا لأجل أن الذي عُلِمَ وجُهِلَ شيءٌ واحد».

وكان يقول: «لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مفعولا متروكا من وجهين، ويجوز أن ٢٠ يكون معلوما مجهولا من وجهين». وكان يفرّق بينهما بأن ما تركه التارك فمعدوم لتركه له، وما فعله الفاعل فهو موجود، ويستحيل أن يكون المفعول متروكا والمعدوم مفعولا[2]. وفي أن يكون مفعولا متروكا ما يجب أن يكون موجودا معدوما في حال، ولا يصح أن يكون موجودا معدوما معا كما لا يصح أن يكون وأن لا يكون. وليس في أن يعلمه من وجه

١) الأصل: خبّر. ٢) لعل الصواب: موجودا.

ويجهله من وجه ما يجب أن يكون موجودا معدوما. وقد وجدنا في العالَم مَن علم جسما موجودا وجهل أنه مُحدَث، وقد قامت الدلالةَ على أن العلم بأن الشيء مُحدَث[1] علمٌ به والجهل بأنه مُحدَث جهلٌ به، فثبت ما قلناه من جواز أن يعلم بالشيء مَن يجهله. ولم نجد أحدا يفعل شيئا ويتركه معا في حال.

وكان يقول إن الشيء الواحد يجوز أن يكون مأمورا به منهيّا عنه من وجهين، وذلك ٥ نحو أن يكون الأمر به أمرا بأن يكون وذلك نهيٌ أن لا يكون. وكذلك كان يقول إنه لا ينكر أن يكون الشيء الواحد مُرادا أن يكون مكروها أن لا يكون، لأن الإرادة أن يكون كراهةٌ أن لا يكون.

[١٠٩أ] وكان يقول: «إن فرّق مفرّق بين المعلوم / والمجهول والمأمور به والمنهيّ عنه، فأجاز أن يكون معلوما مجهولا ولم يجز أن يكون مأمورا به منهيّا عنه بأن الشيء انما يُفعَل من ١٠ وجه واحد لا من وجهين والأمرُ به أمرٌ بأن يُفعَل، فلذلك لم يجز أن يُؤمَر به من وجه ويُنهَى عنه من وجه، والشيء الواحد قد يُعلَم من وجوه فلهذا جاز أن نعلمه من وجه ونجهله من وجه غيره»، قال: «وجوابنا أن الشيء الواحد لا ننكر أن يكون مأمورا به منهيّا عنه من وجهين مُرادا مكروها من وجهين، كنحو قتال المشركين بعضهم لبعض فهو مكروه لنا لأنه معصية الله تعالى ومُرادٌ لأنه اشتغال عن قتالنا. وكذلك نريد شرب ١٥ الدواء للمنفعة ونكرهه لكراهة الطباع ونفور النفس عنه».

وكان يجيب عن سؤال مَن يسأله فيقول «اذا جاز أن يُعلَم الشيء من وجه ويُجهَل من وجه آخر، فلِمَ لا يجوز أن يتحرّك الجسم ويسكن من وجهين في وقت واحد؟» بأن يقول إن ذلك جائز، لأن الصفيحة العليا من الإنسان ساكنة على الصفيحة التي تليها، متحرّكة عمّا كانت تَلْقاه[2] من الجوّ اذا حرّك الإنسان رأسه من جهة الى جهة، فهي ٢٠ ساكنة على مكان متحرّكة عن غيره في حال سكونها عليه. فقد صح أن كون الإنسان في وقت واحد متحرّكا ساكنا من وجهين جائزٌ، وأن حركته الى المكان هي سكونُه فيه وهي حلولُه وكونُه فيه.

١) لعل الصواب: موجود. ٢) الأصل: كان تلقّاه.

وكان يحيل على أصله أن يكون الشيء الواحد موافقا للشيء مخالفا له من وجهين مع تجويزه أن يكون معلوما مجهولا من وجهين. ويفرّق بينهما بأن المتّفقَيْن [و] المختلفَيْن بأنفسهما يتّفقان ويختلفان، وليس بجائز أن يكون الموافق بنفسه مخالفا بنفسه، لأن ذلك يوجب أن جهة الاتّفاق هي جهة الاختلاف لمّا كان الاتّفاق والاختلاف يرجعان الى
٥ النفس. قال: «ولم نزعم إن الشيء يُعلَم من حيث يُجهَل فلزمنا أن يوافق من حيث يخالف، لأنّا لم نقل إنه يعلمه موجودا مَن يجهله موجودا ولا قلنا يعلمه مُحدَثا مَن يجهله مُحدَثا. وليس المعلوم الذي نعلمه معلوما لنا بنفسه فيستحيل أن يكون مجهولا، كما أن الموافق / بنفسه موافق ويستحيل أن يكون موافقا بما به كان مخالفا». [١٠٩ ب]

وكان يقول إن الجوهرَيْن لو اتّفقا بالسواد الذي فيهما واختلفا لسواد أحدهما وبياض
١٠ الآخر، للزم في الشيء الواحد اذا كان أسود في حال أبيض في أخرى أن يكون مخالفا لنفسه بالبياض بعد السواد كما كان مخالفا لغيره بذلك، وللزم أن يكون في حال موافقا لنفسه مخالفا لها في أخرى اذا كان فيهما أسود أبيض، كما اذا كان الشيآن أسودَيْن لوجود سوادَيْن فيهما لزم اذا حلّ السواد في الشيء الواحد أن يكون أسود. واذا كان كذلك كان في اتّفاق المختلفَيْن بأنفسهما ما يوجب أن يكونا اتّفقا من حيث اختلفا. والذي قلنا في
١٥ المعلوم والمجهول لا يوجب هذا القول علينا، لأنّا لم نجعل الشيء معلوما من حيث كان مجهولا.

وكان يقول اذا قيل له «هل يجوز أن يَعلم الباريءُ تعالى موجودا مَن يعتقده جسما؟» قال: «لا يخلو قولك هذا من أن يكون أردتَ به ‹ هل يجوز أن يعلم وجودَ الباريءِ تعالى مَن يسمّيه جسما ولا يُعطيه معاني الأجسام؟› وأن أردتَ ‹ هل يجوز أن يعلم وجودَ الباريءِ
٢٠ تعالى مَن يعتقده مؤلَّفا ذا أجزاء متّصلة وأبعاض متلاصقة؟› ام ‹ هل يجوز أن يعلم وجودَ الباريءِ جسما مَن لا يُعطيه معاني الأجسام؟›». قال: «فليس بمستنكر عندنا أن يعلم وجودَه مَن يسمّيه بذلك ولكنه يغلط في تسميته بذلك». وكان يقول إن اعتقاد المعتقد أن الباريءَ تعالى أشياء وأبعاض وأنه ليس بشيء واحد جهلٌ بالباريءِ. ومُحال أن يجهل الباريءَ تعالى مَن يعلمه موجودا. كما أن مَن اعتقد أن زيدا الذي يشاهده مؤتلفا متبعّضا
٢٥ هو القديم الذي لم يزل كائنا موجودا فقد جهل الباريءَ تعالى وكفر به لأن الباريءَ تعالى

غير زيد ، فكذلك اعتقاد مَن اعتقد أن البارئ تعالى أجزاء متّصلة وأبعاض متلاصقة كُفرٌ به وجهلٌ لأن البارئ سبحانه شيء واحد وليس بإثنَيْن وهو غير الأبعاض المتّصلة والأجزاء المتلاصقة.

وكان يقول : «يجوز أن يعتقد المعتقد أن للأشياء مُحدِثا ويعتقد مع ذلك أنه ذو أبعاض وأعضاء ، ولكنه لا يكون اعتقاده أن للأشياء مُحدِثا علما بالله تعالى ، وإنه ليس ٥ قياس / العلم قياس الاعتقاد الذي ليس بعلم. ألا ترى أنه قد يعتقد أن للأشياء مُحدِثا [١١٠ أ] مَن يعتقده بعضَ مَن تلقّاه في الطُرُقات كنحو الغُلاة وأصحاب الحلول؟ وليس يجوز أن يعلم أن للأشياء مُحدِثا مَن يعلمه أنه زيد الذي تلقّاه في الطريق او مَن يعتقد أنه زيد».

وكان يقول إن مَن اعتقد نفي عِلم الله تعالى فلا يصح أن يعلمه أنه عالم مع اعتقاده لنفي علمه. وكذلك كان يقول في سائر الصفات المشتقّة ، وإن العلم بأن العالِم عالمٌ عِلمٌ ١٠ بعلمه ، وكذلك العلم بأن القادر قادر عِلمٌ بقدرته. وكان اذا قيل له «هل يجوز أن يعلمه عالِما مَن يجهله قادرا؟» أجاب بـ«أن ذلك من طريق العقول غير ممتنع ، لأن العلم بأنه عالم علمٌ بعلمه ، والعلم بأنه قادر علمٌ بقدرته ، ولا ننكر أن يعلم عِلْمَهُ مَن لا يعلم قُدرتَه او يعلم قُدرتَه مَن لا يعلم عِلْمَهُ. ولكن الأمّة قد أجمعت على أنه لا يصح أن يكون المُكلَّف مؤمنا كافرا في حال ، والجهل بصفة الله[1] تعالى كُفرٌ كما أن العلم بصفاته ١٥ إيمان».

وكان يقول : «لا ننكر أن يعلمه موجودا مَن يجهله قديما من طريق العقول. فكذلك لا ننكر أن يعلمه موجودا من يحيل رؤيته ، وإن كان كل موجود فجائز أن يُرَى ، كما لا ننكر أن يعلم وجود الجسم مَن يجهل حدثه ، وإن كان لا جسم الاّ مُحدَثا».

وكان يقول إن نفاة الأعراض قد أدركوا الألوان وعلموها ضرورة وانما جهلوا أنها غير ٢٠ الجسم ، فهي معلومة لهم وجودا ومجهولة لهم غيرا للجسم. وكذلك قد علموا عِلمَهم بأنفسهم ضرورة ، وإن توهّموا أن علم العالِم هو لا غيره. قال : «وهذا كاعتقاد مَن يعتقد في اللحية المخضوبة بالخِطْر أن الخطر هو اللحية ، وهو قد علم الخطر من حيث

١) كذا. ولعل الصواب : بصفة لله ، او : بصفات الله.

أدركه وأنه[1] توهّم أنه نفس اللحية». وعلى هذا الباب كان يُجري القول في سائر المدرَكات. فأمّا المعلوم نظرا واستدلالا فإنه كان يقول إن مَن اعتقد نفيه فلا يجوز أن يعلمه بوجه من الوجوه، لأن ذلك / يؤدّي الى أن يكون معلوما مجهولا من وجه واحد [١١٠ ب] وذلك مُحال.

٥ وكان يأبى قول من يقول إن السواد يُعلَم موجودا ثم يُعلَم مُحدَثا وعرضا ولونا وغير ذلك، بأن ذلك يرجع الى أحوال للسواد وصفات زائدة على الذات، بل كان يقول إن العلم به مُحدَثا والعلم به سوادا يتعلّقان بذات واحدة، والذي عُلِمَ ما عُلِمَ حين عُلِمَ مُحدَثا هو النفس التي عُلِمَ ما عُلِمَ حين عُلِمَ موجودا. وكان يقول إن الفوائد في أخبار المُخبِرين وأوصافهم وعلوم العلماء بذلك هي التي تتزايد، فأمّا الذات الواحدة فلا تزايُد ١٠ فيها. وكان يقول إن من أنكر هذا من قولنا وزعم أن العالِم اذا علم اللون سوادا بكونه سوادا فقد عَلِمَه على صفة زائدة على كونه نفسا، إن ذلك يوجب عليه القول بالمعاني وتسلسُلها الى ما لا نهاية له. وذلك أن تلك الصفة الزائدة والحال لا تخلو أن تكون معلومة او لا. فإن كانت معلومة فليست هي معلومة أنها صفةٌ مطلقا، اذ ليس كل صفة فهي ما له كان السواد سوادا، بل هي صفة زائدة خاصّة. واذا عُلِمَت كذلك لم تقتض صفة ١٥ أخرى، اذ لو كان كذلك لاقتضت كل صفة صفةً الى ما لا يتناهى، وذلك مُحال. فعلم باستحالته فساد قول من قال إن العلم بالسواد سوادا علمٌ بصفة له زائدة وحال له متجدّدة. وثبت ما قلنا إن الذات الواحدة يُعلَم بعلم ثم يعلم بعلم آخر خلاف ذلك العلم، ويكون مُتعلَّق العلمَيْن معلوما واحدا. وذلك كنحو ما يخبر عن الذات الواحدة بِخبَرَيْن مختلفَيْن، وليس ذلك يقتضي أن أحدهما خبر عن الذات على صفة زائدة على ٢٠ كونه ذاتا، بل المُخبَر عنه واحد والخبران مختلفان متغايران، لكل واحد منهما فائدة تحصل للسامع له غيرُ الفائدة التي تحصل بالخبر الآخر. وهذا يُسقِط ما يعتمد عليه البَهْشَمية في الأحوال إن شاء الله.

١) كذا. ولعله: وإن.

[٤١] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الترك وذكر الأجوبة عن فروع ما يتعلّق بهذا الباب/ [١١١أ]

اعلم أنه كان يقول إن التارك تارك بترك، وإن معنى الترك هو فعل أحد الضدّين، وإن فِعْل الشيء هو ترك ضدّه كفعل الإيمان هو ترك الكفر.

وكان يقول إن فعل الشيء هو نفسه، وتركه ضدّه. وإن التروك انما تقع في ٥ الأعراض، لأن التضادّ والتنافي فيها يقع. وأمّا الأجسام والجواهر فلا ترك لها لأنه لا ضدّ لها ولا منافٍ. وكان يحيل قول من قال إن الفناء ضدّ للجوهر وترك له، بل كان يقول إن الفناء ليس بشيء، وإن الأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء ولا على شيء منها، وإن الجواهر انما تفنى بأن لا يُخلَق لها بقاء في حالة كان يصح أن تبقى فيها.

وكان يقول إن أحد الضدَّيْن تركٌ لصاحبه على معنى أن الفاعل بفعله له تَرَكَ فِعلَ ١٠ صاحبه.

وكان لا يمنع وصف البارئ تعالى بأنه تارك، وقد ورد بذلك التوقيف، كقوله تعالى ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾[١]، والمعنى فيه أنه فعل بهم ضدّ ما فعل بالمؤمنين من المعرفة والمعونة على الخير والتوفيق للطاعة.

وكان لا ينكر أن يكون للترك تركٌ ولتركه تركٌ، كما أنه يكون للضدّ ضدٌّ ولضدّه ضدٌّ، ١٥ ويكون واحد من الضدَّيْن ضدّ صاحبه وتركه. واذا كانت له أضداد كانت تروكا، وكل شيء منها ترك لسائر أضداده. واذا لم تكن للأضداد غاية لم تكن للتروك غاية، لا أنه يوجد ما لا يتناهى من الأضداد والتروك في حالة واحدة، بل يوجد كل واحد منها بدل صاحبه.

وكان يقول إن ترك الترك جائز، كما أن الخبر عن الخبر جائز والخبر عن كل خبر ٢٠ جائز الى ما لا يتناهى على الترتيب، لا على معنى وجود ما لا يتناهى من الأخبار في حالة. وكان يقول: «سبيل جواز ترك الترك وجواز الخبر عن الخبر كسبيل جواز المعرفة

١) البقرة ١٧.

بالمعرفة والعلم بالعلم ، وذلك كنحو علم أحدنا بعلم نفسه حتى يكون عِلمُه معلوما له بنفس علمه » . وكان يقول ايضا : « لا ننكر أن تُراد الإرادة كما يُترَك الترك ويُعلَم العلم ، وأن الباريءَ تعالى سبحانه مريد لكون ما هو كائن في العالَم من إرادات الحيوانات كما هو عالِم بعلومهم وقادر على قُدَرهم » .

٥ وكان يقول إن ترك الشيء لا يقتضي معرفة التارك بالمتروك ، وإن الإسلام ترك اليهودية والنصرانية والمجوسية / وإن لم يكن عارفا بذلك. وكان يقول : « كما يجوز أن يفعل [١١١ ب] الإسلام مَن لا يعلم هذه الأضداد كلها ، كذلك لا ننكر أن يترك هذه الأضداد مَن لا يعرفها. ألا ترى أن النساء والعوامّ لا يعرفون ضروب الكفر والإلحاد ، وهم اذا فعلوا الإسلام فقد فعلوا ما يضادّ جميع ذلك ، وهم بفعلهم للإسلام تاركون لجميع ذلك وإن ١٠ لم يكونوا عارفين » .

وكان يقول إن قول من قال إن الله تعالى لم يزل تاركا للأفعال ، على معنى أنه لم يزل متعرّيًا من الأفعال ، خطأ ، وإنه ليس معنى الترك التعرّي من الأفعال بل هو أن يفعل ضدّ المتروك. وقال : « كما يصح أن يوجد الإنسان متعرّيا عن اختياراته منفردا منها خارجا عنها اذا كان ميّتا ولا يجب أن يكون تاركا لها ، لم يجب ايضا اذا كان الله تعالى في ١٥ أزله متعرّيا من الأفعال خارجا عنها أن يكون تاركا لها » . قال : « ولا فرق بين من أجاز أن يترك الميّت وبين أن يختار الميّت. واذا ساغ أن يكون الميّت متعرّيا من اختياراته خارجا عن أفعاله ولا يكون تاركا ، ساغ أن يقال إن الباريءَ تعالى لم يزل موجودا خارجا من الأفعال متعرّيا منها موجودا ولا فعل معه ولا يكون تاركا » .

وكان يقول إن الباريءَ تعالى اذا كان في أزله موجودا ولا فعل فلا يجب ان يسمّى ٢٠ تاركا ، لأجل أن ترك الشيء فعل ضدّه وقد استحال أن يكون في الأزل فاعلا او يكون له فعل على حال ، فاستحال أن يوصف بأنه تارك في أزله ، وانما يُسمَّى فيما لا يزال تاركا لبعض الأفعال بفعله بعضها ، وهو أن يفعل ما يضادّه ويخرج عنه ويُعرَّى منه.

وكان يقول : « إن سألنا سائل عن الجسم اذا لم يُفعَل فهل فُعِلَ له تركٌ؟ إنّا انما ذهبنا في قولنا في الترك [الى] أن أحد العرضَيْن اذا فُعِلَ استحال وجود ضدّه معه ، فقد ٢٥ تُرِكَ بفعله فعلُ ضدّه. والأجسام ليست لها أضداد فاذا لم تُفعَل فُعِلَ أضدادُها ، لأن

الأجسام لا يضادّ بعضُها بعضا ، ووجود الجسم لا ينفي وجود جسم آخر في وقته كما أن وجود الإنسان لا ينفي وجود إنسان غيره. وإن الأعراض لا تُضادّ الجسم ، اذ كان لا عرض الاّ وجائز وجوده في الجسم ومُحال وجوده لا في مكان. فلمّا استحال أن تكون للأجسام أضداد هي أجسام او أضداد هي أعراض ، استحال / أن تكون لها تروك. [١١٢ أ]
وليس يجب اذا لم تكن لها تروك أن لا يكون للعرض ترك ، كما لا يجب اذا لم تكن لها ٥
أضداد أن لا تتضادّ الأعراض».

وكان يقول إن أحد ما يدلّ على أن فِعل الشيء تركُ ضدّه هو أن فِعل أحد الضدَّيْن مُخرِج منه كما أن تركه مُخرِج منه ونافٍ له ، وكل فاعل لشيء فهو تارك لضدّه وكل تارك لشيء فهو فاعل لضدّه او لضدّ من أضداده. فوجب أن يكون فِعل الشيء ترك ضدّه ، كالتحريك الذي يُخرِج عن التسكين لأنه ينافيه ويضادّه. واذا كان يُخرِج عن فعل ١٠
ضدّه فقد استغنى به عن معنى سواه ، كما يستغني بالحركة الواحدة في الخروج عن المكان الواحد في الوقت الواحد عن معنى سواها ، ولو وجب تثبيت شيء بعدها لوجب تثبيت ما لا يتناهى.

وكان يقول إن أخذ الشيء تركُ ضدّه ، ولا يجوز أن يكون العلم بالشيء جهلا بضدّه
ولا القدرة على الشيء عجزا عن ضدّه ، ويفرق بين ذلك بمثل ما ذكرنا عنه في قوله إن ١٥
الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه اذا كان الأمر بمعنى الإيجاب ، والإرادة لكون الشيء كراهةٌ لكون ضدّه.

وكان يقول في مَن أمره الله تعالى بالخروج عن مكانه الى مكان غيره ونهاه عن الكون فيه إنه اذا كان المكانان متّصلَيْن فالمأمور انما أُمِرَ بالأخذ في مقدّمات الخروج وأسبابه ،
لأن كونه في المكان الثاني لا يكون تركا للكون في المكان العاشر وانما يكون تركا للكون في ٢٠
المكان الذي يليه ممّا كان يصح أن يكون فيه بدلا من كونه فيه ، وإنه إن كان المكانان متّصلَيْن فهو عاصٍ في مقامه غير مُطيع في تركه الخروج الى المكان الذي نُهِيَ عن الخروج اليه ، لأنه كما نُهِيَ عن الخروج اليه أُمِرَ أن يتركه بالخروج الى المكان الآخر ونُهِيَ أن يتركه بالمقام في مكانه الأول ، فصار بمنزلة من قيل له «تَوَجَّهْ في صلاتك الى
جهة دون ما سواها» فتوجّه الى غيرها. ٢٥

قال : «فإن قالوا : فينهى الله تعالى عن ترك معصيته؟ أُجِيبَ عن ذلك بأنه ليس ينهى عنها بفعل طاعته بأن يأمر بذلك ويوجبه ولكنه ينهى عن إحدى معصيتَيْه بفعل الأخرى».

وكذلك كان يقول فيمن أمره الله تعالى بقتل رجل وبالإقدام على قتل غيره فكفّ
٥ عنهما جميعا إن كَفّه عن أحدهما انما يكون فيه مُطيعا اذا أتى بالشيء في الوقت الذي أُمِرَ بإتيانه / فيه ، فاذا كفّ عن قتل الرجل الذي أُمِرَ بقتله في الوقت الذي قيل له : اقتُلْه؟ [١١٢ ب] فيه كان كَفُّهُ عن قتله فيه عصيانا ، فاذا كان الكفّ الذي هو طاعة لم يأت وقتُه فهو غير الكفّ الذي هو معصية وهو الكفّ عن قتل مَن أَمَرَ الله تعالى بقتله في وقته.

قال : «ولا ننكر أن يكون ترك المعصية معصيةً لأن المعصية قد تُترَك بغير الترك الذي
١٠ أُمِرَ أن يتركها به ، واذا كان للمعصية تركٌ غير الترك الذي نُهِيَ عنه فتاركها بالترك الذي أُمِرَ به مُطيعٌ ومتى تركها بالترك الذي نُهِيَ عنه فهو عاصٍ».

وكان يقول إن الهودية تركٌ للإسلام ولا يجب أن يكون كل مَن ترك الإسلام يهوديا بل الهودية أحد تروك الإسلام ، لأن للإسلام تروكا منها نصرانية ومنها مجوسية ومنها القول بقِدَم العالَم فلا يجب بقولنا إن الهودية تركٌ للإسلام أن يكون كل تارك للإسلام يهوديا
١٥ لأن لم نزعم أن كل ترك للإسلام يهودية. قال : «وهذا كما قلنا إن الهودية كُفرٌ ولا يجب أن يكون كل كُفر يهودية ولا كل كافر يهوديا».

وكذلك كان يقول : «اذا فرض الله تعالى ترك الكذب وأمر الإنسان أن يتركه بقول الصدق او بشيء من الكلام الذي ليس بكذب فالسكوت ليس بمُباح بل هو منهيّ عنه ، واذا فرض الله سبحانه ترك الكذب وجعل للإنسان أن يتركه بأن يسكت او بأن
٢٠ يقول الصدق او بأن يقول ضربا من الكلام لا يوجد معه الكذب فهو مُخيَّر بين أن يسكت وبين أن يأتي بضرب من الكلام لا يوجد معه الكذب. وذلك ككفّارة الأَيمان التي هو مُخيَّر إن شاء كسا وإن شاء أطعم وإن شاء أعتق. كذلك اذا خُيِّرَ بين الصدق والسكوت فقد فُرِضَ عليه ترك الكذب وخُيِّرَ في ذلك بين السكوت وغيره ، فالفرض عليه أن لا يخرج من الأمرَيْن جميعا وهو مُخيَّر في فعل كل واحد منهما بدلا من

صاحبه. ولو قال قائل «السكوت مُباح له من حيث خُيِّرَ بين أن يأتي به ويترك به الكذب وبين غيره من تروك الكذب» كان قد ذهب مذهبا».

وكان يقول إن السكون في المكان ترك للحركة عنه، وإن الإنسان يترك الحركة الى جهة بأن يفعل حركة في جهة أخرى غير تلك الجهة، وإن المتحرّك الى المكان ساكن فيه وسكونه فيه هو حلوله فيه. ٥

[١١٣ أ] وكان يقول إنه لا ينكر أن يكون التارك الواحد تاركا / لفعلَيْن بترك واحد ويكون التارك تاركا لمتروكَيْن بترك واحد، كالمتوسّط للأمكنة تاركٌ بكونه في مكانه للحركات[1] في الجهات وسكونُه فيه تركٌ لها على البدل لا على الجمع، وليس يحتاج في ترك الحركات في الجهات الى أكثر من وجود السكون في المكان الذي يصح أن يتحرّكَ عنه ويتركَ السكون فيه بدلا من الحركة عنه. ١٠

وكان يقول: «يجوز ترك واحد لفعلَيْن ضدَّيْن ولا يجوز إقدام واحد على فعلَيْن ضدَّيْن في وقت، كما أنه يجوز أن يترك في حالة واحدة فعلَيْن ضدَّيْن بتركَيْن ولا يجوز أن يُقدِم على فعلَيْن ضدَّيْن معا، لأن[2] الإقدام على الشيء هو نفس الشيء وكذلك فعل الشيء هو نفس الشيء، وفي قولنا «يُقدِم على ضدَّيْن» ما يوجب وجود الضدَّيْن وفِعْلَه لهما معا. وليس كذلك قولنا في التروك لأن تركه غيرُه وضدُّه ولا يستحيل أن يوجد أحد ١٥ الضدَّيْن مع عدم صاحبه».

وكان يقول اذا قيل له «اذا قلتَ إن فعل الشيء ترك ضدّه فما أنكرتَ أن الحركة من المكان سكونٌ في غيره؟»: «إنّي لستُ أُنكر ذلك ولا آبى أن تكون الحركة عن المكان سكونا في غيره، كالقُرب من المشرق بُعدٌ عن المغرب والدخول الى المسجد خروجٌ عن الطريق». ٢٠

وكان اذا قيل له «هل يجوز وقوع الضدَّيْن في حالة واحدة؟» أجاب بـ«أن الحال التي يمكن فيها وقوع أحدهما فليس بجائز وقوعُ ضدّه فيها، والحال التي يمكن فيها عدمها فليس بجائز وقوعُها. اللهمّ الاّ أن يسأل السائل عن حال لا يُدرَى هل يحدث فيها او لا

١) الأصل: الحركات. ٢) الأصل: ولأن.

يحدث ، فيُجاب بأنه جائز في ذلك الحال وقوعُ أحد الضدَّيْن بدلا من صاحبه. وتجويزنا ذلك هو شكّنا في كون أحدهما في تلك الحال ، وقد تيقنّا أنه لا يحدث في الحال الواحدة ضدّان فنحن نعلم أنه لا يجوز وقوع ضدَّيْن مُجتمعَيْن في وقت واحد.

« فأمّا وقوع ترك ضدَّيْن في وقت واحد فلا ننكر ذلك اذا كان فِعلُه منافيا لهما. وليس ٥ ذلك تركا لهما أن يكونا مجتمعَيْن وانما هو تركٌ لهما أن يوجد كل واحد منهما بدلا من صاحبه ، كما أنه نافٍ لهما أن يكونا موجودَيْن / على معنى أنه نافٍ لهما أن يكون كل واحد [١١٣ ب] منهما بدلا من صاحبه». قال : «ويصح أن يكون ترك الضدَّيْن واقعا في حالة واحدة ويفسد أن يقع الضدّان في حالة واحدة لتضادّهما واستحالة اجتماعهما ، ولا يستحيل عدم الضدَّيْن فلا ننكر أن يوجد تركهما».

١٠ قال : «ولا يجوز أن يكون الضدّ الواقع في الحال تركا لما يقع بعد تقضّي الحال ، لأن الضدَّيْن يتضدّان في المحلّ الواحد في الوقت الواحد ولا يتضادّ شيآن في محلّ في وقتَيْن متغايرَيْن او في محلَّيْن. فلذلك لم يكن الضدّ الواقع اليوم ضدّا لحدوث ما يحدث بعد ألف عام ، لأن كونه اليوم لا ينفي كون ما يحدث بعد ألف عام ، فوجب أن لا يكون تركا لما يحدث بعد ألف عام».

١٥ وكان يقول إن قول من قال إن التارك تاركٌ للضدَّيْن إن تعلُّقهما معا لا يؤدّي الى المُحال ولا يوجب أن يكون تاركا للمُحال وإن كان اجتماع الضدَّيْن مُحالا ، من قِبَل أن الاستحالة تقع في القول ولأن المستحيل هو قول القائل إن الضدَّيْن يجتمعان ، والتارك لم يترك أن يجمعهما فيكون تاركا لما يستحيل قول القائل فيه أن يفعله وانما ترك أن يفعل كل واحد منهما بدل صاحبه.

٢٠ وكان يقول إن الترك ممّا يوصف به الحيّ القادر ، ولذلك لا يقال للجماد إنه تاركٌ لأنه لم يفعل أحد الضدَّيْن وانما يكون تاركا اذا فعل أحد الضدَّيْن فيكون بما فعل من الترك فاعلا لضدّ ما ترك.

وكان يقول إن سبيل الضدّ والترك سبيل واحد وإن معنى قولنا « ضدّ » و « ترك » سواء وإن كل ترك فضدٌّ وكل ضدّ تركٌ ، وإن المعدوم لا يكون تركا بل يكون الموجود تركا ٢٥ للمعدوم والمعدوم متروكا به كما انه منتفٍ به.

وكان يقول إن الضدّ الواحد يجوز أن يضادّ أضدادا كثيرة ممّا يماثله ويخالفه ، وإن فِعل الجزء من السواد في المحلّ تركٌ لأمثاله ، ولكل مثل منها أن يكون بدله وتركا لاضداده أن يكون كل ضدّ منها بدله ، ولا يكون تركا الاّ لِما يصح أن يوجد بدله بأن لا يكون كان. وكان لا ينكر أن يترك التارك بترك واحد متروكات ، كما يفعل الفاعل فعلا يضادّ مفعولات. ٥

[١١٤ أ] وكان يقول / إن التروك على ضربَيْن ، أحدهما ترك المتروك يضادّ تركه ولا يضادّ متروكه ، والثاني أن يكون مضادّا لها وتركا لها. وذلك كقوله إن العلم يضادّ الجهل وهو تركُه وكلاهما يضادّان الموت والموت ضدّ الحياة وليس الحياة ضدّ العلم والجهل ، وكنحو قوله في الألوان إن السواد يضادّ البياض والحُمرة والصُفرة وما ضادّ ضدّ السواد فهو ضدٌّ للسواد. وكان يجعل ذلك قسمَيْن أحدهما يجري هذا المجرى والثاني يجري على المجرى ١٠ الأول.

وكان يقول إن كل ذلك تروك وأضداد ، ولا يُعتبر في الترك والضدّ الّا ما ذكرنا من استحالة اجتماعهما من جهة الحدوث في محلّ وهما[1] ممّا يستحيل أن يحدثا الّا في محلّ.

وكان يقول إن التروك قد تكون في أفعال القلوب كما تكون في أفعال الجوارح ، لأن الكراهة لأن يكون الشيء تركٌ لإرادته. ١٥

وكان يقول إن ما يحتاج الإقدام عليه[2] من الترك يُحتاج اليه في الإرادة.

وكان يقول : «يجوز أن يفعل الفاعل ما تركه بعد أن تركه ولا يختصّ بذلك القديم تعالى دون المُحدَث اذ لا يختصّ بذلك وقت دون وقت».

وكان يقول إن التارك لا يخلو من فعل الشيء وتركه ما دام قادرا ووَصْفُه بأنه تاركٌ صحيحا. ٢٠

وكان يقول إن الترك لا يخصّ ما يبتدئ في محلّ القدرة دون ما يفعل في غير محلّ القدرة. وبالله التوفيق.

١) كرّر هنا الأصل : في محلّ وهما. ٢) كذا. ولعل الصواب : اليه.

[٤٢] فصل في إبانة مذهبه في باب البقاء والفناء والإعادة والابتداء وما يتعلّق بذلك من الاجوبة في فروعها

اعلم أنه كان يقول إن الباقي انما كان باقيا لأن له بقاء ، ويقول إن ذلك معناه وهو حدّه وحقيقته. وكان يأبى قول من ذهب من أصحابنا الى أن معنى الباقي من قام به
٥ البقاء وكان لا يشترط في بقاء الباقي قيامه به كما يشترط في علم العالِم وكلام المتكلّم قيامها به ، ويقول إنه لا ينكر أن يكون الباقي باقيا ببقاء قائمٍ بذاتٍ لا يقال إنه هو الباقي به. وذلك أن من قوله أن صفات الباريء تعالى / باقية ببقاء قائم بالباريء. [١١٤ ب]

وكان يحيل أن تبقى أعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم ويجيز أن تكون صفات الباريء تعالى باقية ببقاء قائم بالباريء تعالى. ويفرق بين الأمرَيْن بأنه لو كانت أعراض الجسم
١٠ باقية ببقاء قائم بالجسم استحال أن تتبدّل مع بقاء الجسم. فلمّا وجدنا أعراض الجسم تتبدّل وتتغيّر مع بقاء الجسم دلّ ذلك على أن بقاء الجسم لا يكون بقاءً لأعراضه. ولمّا كانت صفات الباريء تعالى باقيةً ببقاء واجبًا وجودُها بوجوده ولم يجز أن تتبدّل وتتغيّر مع بقاء الباريء تعالى جاز أن تكون باقية ببقائه.

وكان يقول إن صفات الباريء تعالى باقية ببقاء ، وذلك البقاء بقاء الباريء تعالى
١٥ وللصفات وإن نفس البقاء باقٍ بنفسه.

وكان كثيرا ما يسلك في إثبات البقاء هذه الطريقة التي يسلكها في إثبات العلم ، وهو أنه لو كان الباريء تعالى باقيا بنفسه كانت نفسُه بقاء ، ودلّت الدلالة على أن البقاء معنى من المعاني لأجله يبقى الباقي ويستحيل أن يقوم بذاته. ومُحال أن تكون نفس الباريء تعالى في معنى البقاء. وكان يقول إن بقاء الباريء تعالى باقٍ لنفسه لأن نفسه بقاء. قال :
٢٠ « وهذا كما قلنا إنه لو علم نفسَه بنفسه كانت نفسُه علما ، ويستحيل أن يعلم نفس علمه بنفسه لأن نفس العلم هو الذي به يعلم المعلوم ، فنفسُ الباريء تعالى معلومٌ بعلمه ونفسُ علمه معلومٌ بنفس علمه ». قال : « وأمّا القدرة فلا يصح أن تكون مقدورة للقادر بها على كل حال ، واذا كانت مقدورة فإنها تكون مقدورة بقدرة لغير القادر بها ».

فلذلك كان يختار من العبارات المُستعمَلة في حقيقة الباقي ومعناه هو° أن يكون له
٢٥ بقاء° ، لأن ذلك يشمل ذات الباريء وصفاته ونفس البقاء. قال : « وقد يجوز أن

يضاف الشيء الى نفسه فيقال «له نفسه» و«له نفس» ، وكذلك يجوز أن يقال «له بقاء» وذلك البقاء نفسُه. وانما الذي كان يأباه وينكره أن يقال «الباقي ما قام بقاؤه بغيره» او «ما قام بقاؤه به».

فأحال أن تبقى أعراض الجسم ببقاء الجسم ، لأن الجسم وبقاءه غيران لأعراضه. وهو يحيل أن يبقى الباقي ببقاء في غيره وليس البارئ ولا صفاتُه غيرَيْن / لبقائه لاستحالة العدم على ذاته مع وجود صفاته. [١١٥ أ] ٥

وكان يقول إن شيئا من الأعراض لا يجوز عليها البقاء بحال ، وإن الجواهر والأجسام كلها يصح عليها البقاء ، وإنها انما يصح وصفُها بالبقاء في الحالة الثانية من حال حدوثها وإنها في الحالة الأُولى لا يصح أن يقال إنها باقية. وكان يقول إن إجماع المتكلّمين قديما وحديثا أن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون باقيا. ١٠

وكان يقول إن الإبقاء والبقاء بمعنى واحد في المُحدَث كما أن التحريك والحركة والتسويد والسواد بمعنى واحد ، وإن معنى قولنا «أبقى الله تعالى الجسم» أي «خلق له بقاء». وكذلك معنى وصفنا للبارئ سبحانه بأنه قادر أن يُبقي الجسم أنه قادر أن يخلق له بقاء. وانما يوصف بأنه قادر على أن يُبقي الجسم في حالة يصح أن يخلق له بقاء ، لأنه لا يقال إنه قادر أن يُبقيه في حاله الأولى. ١٥

وكان يقول إن معنى قولنا «أنا منتظر لأن يبقى زيد» انما هو منتظر لبقائه أن يكون شيئا فشيئا.

وكان يقول إن البقاء عرض ولا يصح عليه البقاء ، وإن الجسم يبقى دائما بتجدُّد البقاء له حالا فحالا.

وكان يأبي أن يكون البقاء وجودا للجسم او حدوثا له وإحداثا له او إيجادا له. وكان يقول إنه وإن كان لا يصح وجوده في الثاني الّا وله بقاء به يبقى فليس ذلك مُوجِبا أن يكون بقاؤُه وجودَه ، كما أن الجسم لا يخلو من أعراضه في الثاني ايضا ولا يصح له وجودٌ مع عدمها ولا يوجب أن يكون وجودُ أعراضه وجودا له ، كذلك وإن كان لا يصح وجوده في الثاني الّا وله بقاءٌ موجودٌ فلا يجب أن يكون البقاء وجودا له او إيجادا. ٢٠

وكان يقول إن البقاء لا يصح حدوثه في حال حدوث الجسم لأن تلك الحالة حالة لا يصح أن يبقى فيها ، وانما يصح حدوث البقاء في حالة يصح أن يبقى فيها الجسم . وهذا كالحركة التي هي معنى يحدث في الجسم ولأجلها يكون الجسم متحرّكا ، ولا يصح حدوثها في الحالة الأُولى في الجسم لاستحالة كون الجسم في الحالة الأُولى متحرّكا عن
٥ مكان ، ولا يقتضي ذلك نفي البقاء كما لم يقتض ذلك نفي الحركة وسائر أعراض الجسم فيما لا يصح أن يحدث / الّا في الثاني او بعده. [١١٥ ب]

وكان يقول إن جملة البقاء لا ضدّ له وإن أجزاءه وأنواعه تتضادّ ، وإنه لا يصح حدوث جزءَيْن من البقاء في حالة لجزء واحد من الجواهر لتجانسهما وإحالة وجود جزءَيْن من جنس واحد من الأعراض في محلّ واحد.

١٠ وكان يعتمد كثيرا في إحالته بقاء أعراض الجسم بأن الباقي ما له بقاء ويستحيل قيام بقائه بغيره ، فلأجل ذلك استحال بقاء شيء من الأعراض . فاذا قيل له « فقُلْ في بقاء الجسم إنه باقٍ بنفسه كما قُلتَ في بقاء البارئ تعالى إنه باقٍ بنفسه » ، فرق بينهما بأن بقاء الجسم لو بقي بنفسه لكان في حال حدوثه باقيا ، وقد ثبت أنه لا يصح أن يكون الشيء باقيا في حال حدوثه . وبقاء البارئ سبحانه باقٍ بنفسه لأن نفسه غير حادث وهو موجود
١٥ لم يزل كائنا.

وكان ينكر قول من قال إن معنى الباقي ما أتى عليه وقتان ، ويقول إن ذلك لو كان كذلك استحال أن يوصف بالبقاء الّا ما جاز عليه مرور الأوقات وذلك يحيل كون البارئ تعالى باقيا.

وكذلك كان ينكر قول من يقول إن الباقي هو الذي توالى وجوده ، من قِبَل أن وجود
٢٠ الشيء هو هو وليس بمعنى يصح فيه التوالِي والتتابع ، لأن التتابع يقتضي شيئَيْن يتقدّم أحدهما ويتأخّر الآخر وهذا يستحيل في نفس واحد.

وكذلك ينكر قول من يقول إن معنى الباقي ما كان بغير حدوث ، لأن حدوث الشيء ليس هو أكثر من نفس الحادث وهذا يوجب أمرَيْن كلاهما مُحال . أحدهما أن لا يكون الباقي الّا ما لم يزل موجودا غير حادث . وذلك مُحال لأن صحة الوصف بالبقاء لا
٢٥ يخصّ قديما من مُحدَث كما أن صحة الوصف بالوجود لا يخصّ قديما من مُحدَث.

فاذا كان كذلك فالوصف بالبقاء لا يتعلّق بأن يكون كونه بحدوث او لا بحدوث. وكذلك يفسد أن يكون المعنى فيه أن يكون كائنا بغير حدوث على أن يكون الحدوث معنى سوى المُحدَث، لأن ذلك يوجب كونه مُحدَثا في حال حدوثه وذلك مُحال ايضا. واذا استحال الأمران بطل قول من قال إن معنى الباقي هو الكائن من غير حدوث.

[١١٦أ] وكذلك كان ينكر قول من يقول إن معنى الباقي هو الذي [لم] يحدث / في حال الخبر عنه بالوجود، لأن ذلك يوجب لو أُعِيدَ عن العدم بعد حدوثه بقاءه في الحالة الأولى، وذلك مُحال.

وكذلك كان ينكر قول الجُبّائي في ذهابه الى أن لا باقٍ في الحقيقة الّا الله تعالى، ويقول إن ذلك يوجب عليه أن يخصّه بأوصافه ولا يجيز مشاركة غيره له فيه حتى يحيل ١٠ أن يوصف بكل وصف وُصِفَ هو به الّاهو، وذلك مُحال.

وكان يقول إن جواز الإعادة على الأعراض لا يوجب لها الوصف بالبقاء او بجواز البقاء، لأن الإعادة بعد الابتداء ابتداءٌ عن عدم والوصف بالبقاء انما يصح لمن لا يكون حدوثُه حالَ صحة وصفه بذلك، وأن ما يعاد من الأعراض فانما يحدث عن عدم فيكون موجودا حالَه ثم يعدم ثم يحدث على طريق الإعادة، فاذا أراد القادر على ١٥ إعادته أعاده.

فأمّا قولنا[١] في الفناء فإنه كان يذهب الى أن الفناء ليس بمعنى وليس بشيء، وانما معنى قولنا «فَنِيَ» أي «عُدِمَ بعد ما كان موجودا وجاز أن لا يُعدَم»، لأنه وَصْف تعاقب[٢] البقاء فيجري على ما يجوز أن يبقى اذا لم يبق. وكان يقول: «كل فانٍ معدوم وليس كل معدوم فانيا، كما أن كل باقٍ موجود وليس كل موجود باقيا. وانما يقال ٢٠ «فَنِيَ» لما كان موجودا فعُدِمَ، كما يقال «بَقِيَ» لما كان موجودا قبل الخبر عنه بذلك. وعلى هذا الأصل فانما يجري على الأعراض هذا الوصف على المجاز، وانما يجري على الجواهر التي يصح أن تبقى على الحقيقة اذا لم تبق فيقال «فَنِيَ»».

١) كذا. ٢) كذا. ولعل الصواب: يُعاقِب.

وكان يقول إن معنى قولنا « فَنِيَ ما يصح أن يبقى » هو أنه لم يحدث له بقاءٌ في حالة كان يصح أن يبقى فيها. وكان ينكر قول من يقول من أصحابنا إن معنى قولنا « فَنِيَ الجوهر » أنه لم يُخلَق له بقاء اذا اقتُصر على ذلك ، لأنه يؤدّي الى أن يكون في حال حدوثه باقيا والى أن يكون المعدوم باقيا ، واذا عبّرنا بما ذكرناه قبلُ صح المعنى ولم ينتقض ٥ بشيء من ذلك.

وكان يقول إن معنى قولنا « أفنى الله كذا » أنه لم يخلق له بقاءً في حال ما كان يصح أن يخلقه ، وإن / معنى قولنا « أبقى الله كذا » أي « خلق له بقاء » . ويفرّق بين الأمرَيْن [١١٦ ب] بما يوجب أن يكون البقاء معنى متضمّنا لقولنا « أبقى كذا » ، وهو أنّا انما قلنا « أبقى كذا » فلو لم يكن معناه حدوث البقاء له وكان معناه أنه لم يخلَق له فناءً كان يجب أن يكون كل ١٠ ما لم يخلَق له فناءً باقيا ، وذلك مُحال.

وكان يقول : « لو كان معنى قولنا « أفنى الله الجسم » أنه خلق له فناءً كما أن معنى قولنا « أبقاه » أنه خلق له بقاءً كان يجب أن يكون ذلك المعنى حادثا في الفاني به ، وكونُه حادثا فيه يقتضي وجودَه وكونُه فناءً له يقتضي عدمه ، وذلك مُحال. ويستحيل أن يحدث لا فيه ولا في غيره كما يستحيل أن يحدث لون الشيء لا فيه ولا في غيره. واذا ١٥ بطل ذلك ثبت أنه لا يصح أن يكون معنى قولنا « أفنى الله تعالى كذا » بأنه خلق له فناءً. فحصل بهذا الدليل ونحوه الفرق بين أن يكون معنى الإبقاء خلق البقاء ولا يكون معنى الإفناء خلق الفناء ».

وكان يقول إن معنى قدرة القادر على أن يُفنِيَ الشيء ليس يرجع الى مقدور يحدث بل يرجع الى مقدور بأن لا يحدث ، وإن المقدور قد يكون مقدورا بأن يكون وبأن لا ٢٠ يكون كما يكون المُتمنَّى والمعلوم متمنًّى أن يكون وأن لا يكون ومعلوما أن يكون وأن لا يكون ، وإن معنى قول القائل « يقدر أن يُبقِيه » يرجع الى فعل البقاء ، ويفرق بين الأمرَيْن بما ذكرنا عنه وبغيره.

وكذلك كان يقول إن معنى تمنّي المتمني فناءَ عدوّه يرجع في الحقيقة الى تمنّي بقائه بعده. وكذلك معنى انتظار المُنتظِر لأن يفنى من يكره بقاءَه يرجع الى حدوث بقائه بعد ٢٥ عدمه وتقضّيه. وكذلك يتأوّل سائر الألفاظ الجارية هذا المجرى على نحو هذا المعنى.

وكان يقول إن الأعراض لا يصح أن تكون مُفْناة اذا عُدِمَت ولا مُعدَمة ، وإنها اذا عُدِمَت بعد حدوثها فانما يقال فيها إنها معدومة فقط ، وإن الشيء منها ليس يُعدَم بغيره وانما كل واحد منها حُكمُه أن يُعدَم في ثاني حال وجوده لا محالة من غير اقتضاء معنى به يُعْدَم ، وإن ما يجري في الكلام من العبارات في قول القائل « فَنِيَت / الحياة بالموت » [١١٧ أ] و« فَنِيَ السواد بالبياض » و« أفنى الله تعالى حياة فلان » فتوسُّع ، والحقيقة في ذلك راجعة ٥ الى إحداث ضدّ او لم يُجدّد لِمَا سلف مِثلا فيُجرَى على ما تقدّم على هذا النحو الوصفُ بأنه « فَنِيَ » و« أفنى » توسُّعا .

وكان يقول إن معنى قولنا « متنافيان » أنهما ممّا يستحيل أن يحدثا معا في محلّ ، لا أن أحدهما نافٍ لصاحبه او منتفٍ بصاحبه ، وإن استدامة الوصف للأسود بأنه أسود وما توهّم الناظر اليه أنه باقٍ فذلك لتجدُّد أمثاله وتعذُّر الفصل بين ما يُعدَم منه ويحدث ١٠ لتجانُسها وتشاكُلها ، لا لأجل أنه بقي الى الثاني . وعلى هذا الأصل فلا ينكر عنده بقاء جوهر مع عدم سائر الجواهر بأن يُجدَّد[1] بقاءٌ له ولا يجدّد البقاء لغيره ، وجائز عدمُ سائر الجواهر بعد البقاء كما وجب عدمها قبل حدوثها .

وكان لا يقطع من جهة العقول بإعادة شيء من الأعراض والجواهر ، ويجيز عدم الكل على الوجه الذي يصح أن يُعدَم عليه لا بأن يوجد جوهر مع عدم العرض او عرض ١٥ مع عدم الجوهر .

فأمّا قوله في الابتداء والإعادة فإنه كان يقول : « ابتداء الشيء حدوثه وافتتاحه وهو وجوده عن أوّل ، وإن الابتداء هو نفس المبتدأ » ، وهذا كقوله في أن الفعل هو نفس المفعول والإحداث هو نفس المُحدَث . فأمّا الإعادة فإنها ابتداءٌ ثانٍ وهو نفس المُعاد . وقد حكى في كتاب **النوادر** أن من أصحابنا من قال إن الإعادة معنى غير المُعاد . ٢٠ والصحيح على مذهبه أن الإعادة هي نفس المُعاد وأن معنى قولنا « إعادة » و« مُعاد » يرجع الى حدوث بعد حدوث تخلّلها عدمٌ .

فاذا لم تكن الإعادة معنى سوى المُعاد فالواجب أن يكون مُعادا لنفسه ، على أصله

١) الأصل : يُجدِّد.

في أن الوصف انما يستحقّه الموجود لنفسه او لمعنى كان لنفسه. فاذا قيل «على هذا في حال ابتدائه يجب أن يكون مُعادا لوجود نفسه»، فالجواب أنه بمعنى ذلك وإن لم يُسمَّ به من طريق اللغة فلأن المُعاد والمبتدأ بمعنى واحد. وذلك أنه ليس لقولنا «أُعِيدَ» او «هو مُعاد» أكثر من ابتداء حدوث، وإن كان أحد اللفظَيْن يدلّ على حدوثٍ سَبَقَ. ألا ترى
٥ أنه اذا / قيل «أُعِيدَ حدوثُه» فليس بأكثر من «يُجدَّد[1] وجودُ نفسه ووجودُه». [١١٧ ب]

وقد بينّا قبلُ أنه كان يجيز إعادة كل ما يجوز ابتداؤه من عرض او جوهر، وأن ما يُوجِب من ذلك إعادتَه فللخبر المُوجِب له، وأنه لا دلالة في العقل تُوجِب إعادة ولا ابتداء بحال. وقد مضى بيان ذلك فيما قبل فاعلَمْه إن شاء الله.

[٤٣] فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب الأكوان والألوان

١٠ اعلم أنه كان يقول إن الكون معنى له يكون الكائنُ كائنا وبه يكون في المكان اذا كان مكانٌ، وإن الجوهر لا يجوز أن يخلو من الكون كما لا يجوز أن يخلو من اللون، وإن الجوهر المنفرد فيه كونٌ وهو المعنى الذي لو كان مكانٌ كان به الكائنُ كائنا في المكان.

وكان يقول إن الحركة والسكون جنس الكون، وإن الكون اذا وقع على وجه مخصوص فهو حركة واذا وقع على وجه آخر كان سكونا. فأمّا الوجه الذي يُسمّى الكونُ
١٥ حركةً فهو أن يكون كونا في مكان بعد مكان بلا فصل. وانما يشترط فيه «بلا فصل» من قِبَل أنه لو كان في مكان تقدّم ثم حدث في مكان آخر على طريق الإعادة وكان كائنا فيه بكون لم يُسمَّ ذلك الكون حركة، وإن كان به كائنا في مكان بعد كونه في مكان آخر. وما كان في مكان ثانٍ بعد ما كان في المكان الأول ولم يُعدَم فيما بينهما ولم يحدُث فذلك الكون حركة. ولم يُراعِ في ذلك، يعني المُحاذاة، بأكثر ممّا ذكرنا.

٢٠ وكان يقول إن الكون الثاني في المكان الثاني هو الحركة عن الأول. وحكى عن بعض أصحابنا أنه كان يقول إن الكون الثاني مع الكون الأول حركة، كما أن الحرف الثاني مع الحرف كلام او عبارة عن الكلام. وهو كان يأبى هذا القول ويقول إن الكون الثاني في

١) كذا في الأصل.

المكان الثاني هو نفس الحركة ، وهي حركة عن المكان الأول وسكون في المكان الثاني . وكان يقول إن نفس الحركة سكونٌ على هذا الوصف ، وهو أن تكون حركة عن المكان الأول وسكونا في المكان الثاني .

وكان يقول إن الحركة تقتضي مكانَيْن ، ولا يصح أن يتحرّك المتحرّك لا في مكان ولا أن يسكن لا في مكان . وبه كان يحيل سؤال المُلحدة اذا سألت المُوحِّدة عن مَن يقف ٥ على طَرَف[1] العالَم فيُخرِج يدَه «أيُخرِجها / في شيء ام لا في شيء؟» بأن يقول : «إن [١١٨ أ] ذلك سؤال مُحال ، لأنّا اذا فرضنا هذه المسألة في نهاية العالَم وهي آخِر جزء منها وقلنا إن الخارج يخرج منه او الرامي يرمي فيه ، وذلك نوع من الحركات ايضا ولا يصح أن يخرج الاّ عن شيء ، وقلنا هو آخِر العالَم ثم قلنا إنه خرج منه ، فقد أوجبنا شيئا[2] آخَر خرج اليه ونقضنا آخِر الكلام بأوّله ، وذلك مُحال . فعُلِمَ أن الصحيح في جواب ذلك ١٠ هو إحالة هذا الكلام بأن يقال : هذا كلام متناقض ، لأنه يوجب أن يكون هناك مكانٌ وأن يكون آخِر العالَم وأن لا يكون آخِره» .

وكان يقول إن الحركة والنُقلة والزوال والخروج عن المكان والظَعْن والارتحال عنه كل ذلك بمعنى واحد وإن كل متحرّك منتقل وكل منتقل متحرّك ، وإن قولهم «تحرّك السِعْر والبرد» مَجاز لأن ذلك ليس ممّا ينتقل في الأماكن . ١٥

وكان يقول إن الحركة مرئيّة . ومن سأله فقال «هل يصح أن تكون ملموسة؟» أجاب بـ«أنك إن أردتَ أن تكون مُماسّة فلا ، وإن أردتَ أن تكون مُدركة مُميَّزا بينها وبين ما ليس بحركة فنعم ، لأن المُدرِك يُدرِك بحسّ لمسه الحركة والسكون كما يدرك السواد والبياض ، ولكنه وقع التمييز من جهة الإدراك بينها لهذا الوجه» .

وكان يقول إن حركة الجسم تدلّ على حدثه ، لأنها تقتضي نهاية له والمتناهِي في ذاته ٢٠ لا يكون الا مُحدَثا .

وكان يحيل قول من يقول إن الحركة في القِدَم حركةٌ ويقول إنها لا تكون حركة الاّ اذا حدثت كما لا يكون الجوهر جوهرا الاّ اذا حدث .

١) الأصل : طُرُق. ٢) الأصل : ان شيئا .

وكان يقول : «الحركتان في جهة واحدة متماثلتان» ، وكذلك كان يقول في الكونَيْن ، وإن الحركتَيْن في جهتَيْن مختلفتان وكذلك الكونان في جهتَيْن مختلفان.

وكان يقول : «لا يصح وجود حركتَيْن في جزء واحد» كما لا يجوز وجود حركتَيْن ولا لونَيْن[1] على أصله ، لأن ذلك يؤدّي عنده الى وجود المتضادّات معا في محلّ على ٥ الوجه الذي فسّرناه قبل. وكان يقول إن اجازة ذلك تؤدّي الى إجازة اجتماع الضدَّيْن.

وكان يقول إن الحركة الواحدة لا تكون الاّ في محلّ واحد ولا يجوز حركة / لمتحرّكَيْن [١١٨ ب] ولا قيام حركة واحدة بشيئَيْن. وكذلك كان يقول مثل هذا الحكم في سائر الأعراض إنه لا يجوز وجود شيء منها في محلَّيْن.

وكان يقول إن الحركات على ثلاثة أقسام ، فمنها مختلف ومنها متضادّ ومنها متماثل. ولا ١٠ يصح أن تتشابها بكونهما حركتَيْن فقط ، بل يجب أن يُراعَى أمرُهمَا في سدّ إحداهما مسدّ الأخرى او بخلفه (؟) في سدّه مسدّه. وإن المتضادَّيْن منها قد لا يصح اجتماعهما معا في حال. وإن المتماثلَيْن من الألوان والحركات ضدّان ، وكذلك المختلفان.

واعلم أنه كان يقول إن الاجتماع هو المماسّة والانضمام وهو كون كل واحد من الجوهرَيْن بحيث صاحبُه ، وإن الافتراق هو التباعد ، وإن الكونَيْن على طريق التجاور في ١٥ الجوهرَيْن اجتماعان والكونان فيهما على طريق[2] افتراقان. وكان يقول إن جنس الاجتماع هو جنس الافتراق ، كما إن جنس الأكوان هو جنس الحركة والسكون. وكان لا يأبى أن يكون الشيء الواحد يماسّ شيئا ويفارق غيره ، كما يتحرّك عن مكان ويسكن في غيره.

وكان لا يُراعي في السكون أكثر من حلول الجوهر في المكان من غير أن يتربّص به وقتَيْن او ثلاثة. وكان يقول إن تحديد ذلك بالوقتَيْن والثلاثة ليس بحجّة اللُغَويين ولا طريق ٢٠ أهل العربية ، ولكن ذلك قياس النظّارين. وذلك باطل ، لأن النظر لا طريق له في تسمية الشيء فوجب أن لا معنى للتحديد بالأوقات. وكما أنهم قالوا «سكن المكان وحلّه» ، كذلك كانوا يقولون «تحرّك عنه وظعن» ، فيراعون في التحرّك النُقلة وفي السكون الكون في المكان فقط.

١) كذا. ولعل الصواب: كما لا يجوز وجود لونين. ٢) كذا. ولعله: على طريق التباعد.

وكان يقول إن الاعتماد مماسّة مخصوصة، وذلك أن يكون مماسّة لِما تحته على وجوه مخصوصة. وكان ينكر قول من قال إن الاعتماد هو الثِقْل. وقد حكينا عنه مذهبه في الثقل، وأنه كان يقول إن الثقل هو الثقيل نفسه، وإنه لا يصح كون جزء أثقل من جزء ولا خفيف أخفّ من خفيف الّا بالإضافة الى ما هو أثقل منه او أخفّ.

٥ وكان يقول في الألوان مثل ما كان يقول في الأكوان إن الجواهر لا يصح أن تخلو منها، وإن كل مختلف منها متضادّ ولا يصح وجود لونَيْن في محلّ بحال لا مثلَيْن / ولا [١١٩ أ] مختلفَيْن.

وكان يقول: «لا يصح أن يوصف المعدوم بأنه لون ولا بأنه جوهر».

وكان يقول إن الأعمى الذي لم يُدرِك اللون يجوز أن يعلم اللون ضرورة بخبر المُخبِرين عنه به، وإن ما يُعْلَم من أجزاء اللون متشابها فبحسّ النظر والمشاهدة [و] ما هو فيها ١٠ مختلف منها فيُدرَك اختلافُها حسّا.

وكان يقول: «جائز أن يكون في مقدور الله تعالى لونٌ خلاف هذا اللون وطعمٌ خلاف هذا الطعم، وإنه لا يجب على من لم يشاهد لونا الّا واحدا أن يحكم بأن لا لون الّا كذلك».

وكان يحيل قول من قال إن السوادَيْن مشتبهان لأنهما سوادون او لأن كل واحد منهما ١٥ له صفةٌ يخصّه لنفسه.

وكان يحيل وجود لون وكون لا في مكان، ويقول: «كما يستحيل أن يحتاج الجوهر الى مكان كذلك يستحيل أن يحدث العرض لا في مكان، وكان لا يخصّ بذلك عرضا دون عرض ولونا دون لون».

وكان يحيل بقاء الألوان كما يحيل بقاء الأكوان. ٢٠

ويقول إنهما يُدرَكان حسّا ويقع التمييز بين مختلفهما بالحسّ. ويقول إن كل مَن أدرك الأسود فقد أدرك سواده وعَلِمَه ضرورة، وإن كان يعتقد أنه نفس الجسم لا معنى سواه كنحو اعتقاد نُفاة الأعراض ومن نحا نحوهم.

وكان يحيل أن يوصف المعدوم بأنه لون او سواد، ويقول إن ذلك مبنيّ على منع أن

يُسمَّى شيئا او موجودا ، فاذا لم يصح أن يُسمَّى شيئا ولا موجودا فكيف يصح أن يُسمَّى بما هو أخصّ من ذلك؟ لأن كل ما امتنع من الأخصّ امتنع من الأعمّ[1].

وكان يقول إن السواد مخالف للبياض ولسائر الأعراض ، وإن مخالفته للبياض ولسائر الألوان ليست كمخالفته لسائر الأعراض . والفرق بين المخالفَيْن أن كل شيء خالف شيئا ٥ خلاف التضادّ فليس يجوز أن يجتمع مع من خالفه في حيّز واحد ، لأن كل واحد منهما ضدّ لصاحبه . والمختلفان اللذان ليسا بمتضادّين قد يجوز أن يجتمع الإثنان منهما في حيّز واحد ، لأن ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر . والسواد لا يجوز مجامعته للبياض ولا لشيء من الألوان في / حيّز واحد لتضادّهما . ومخالفتُه للقدرة والعلم والحياة وغير ذلك من [١١٩ ب] الأعراض ليس كذلك ، لأجل أنه قد يجوز أن يجامع الحياة والموت وغيرهما وأنه ليس ١٠ بضدّ لها ولا منافٍ .

وكان يقول إن السواد موصوف بأنه سواد لنفسه ، وكذلك سائر الألوان . والمعنى فيه أنه موصوف أنه سواد لنفسه ، وكذلك سائر الالوان[2] . وكذلك كان يقول إنه لونٌ لنفسه وعرضٌ لنفسه وشيءٌ لنفسه على مثل هذا المعنى .

[٤٤] فصل آخر في الإبانة عن مذاهبه في باب المعرفة وتفصيل أحكام المعارف

١٥ اعلم انّا قد بينّا فيما قبلُ طَرَفا من الكلام في ذلك ، وإن لم يُذكَر[3] جميع ما يتفرّع عنه ويتشبّع القول فيه ها هنا ليكون مع ما تقدّم ذكرُه محيطا بما في هذا الباب من ذلك .

اعلم أنه كان يقول إن جملة المعارف لا تخرج من أحد نوعَيْن ، ضرورة واكتساب . فالضرورة منها ما حدث للعارف بها لا عن فكرة متقدّمة ونظر واستدلال . والمكتسَب منها ما حدث عن نظره وفكره واستدلاله . وكان يمنع أن يقال للحادث عن النظر ٢٠ °اضطرار° ، كما يمنع أن يقول للحادث ابتداءً لا عن نظر ° اكتساب° .

١) كذا . والصحيح : كل ما امتنع من الأعمّ امتنع من الأخصّ . ٢) الظاهر أن هنا غلطة الناسخ . ولعل الصحيح : والمعنى فيه انه سواد لا لمعنى . ٣) كذا في الأصل .

وهذا جملة ما يتميّز به عنده قِسْما المعارف في الضرورة والاكتساب. ثم الكلام في تفصيل ذلك وما الضرورة منها وما الاكتساب.

وكان يقول إن المعارف بوجود المُدرَكات ضرورة، ومعرفة الإنسان بنفسه ضرورة وبكثير من أحكامه وصفاته. وكذلك معرفتُه بمُخبَر أخبار التواتر ضرورة.

ومن هذه المعارف الضرورية ما يُعلَم أنها ضرورة بالاستدلال ممّا قد تنازعها ٥ المتنازعون فقال قوم إنها اكتساب وقال قوم إنها ضرورة، لأن العلم بأنها ضرورة ليس بضرورة، ولذلك تنازع الناس كثيرا في المعارف فقال بعضهم إنها ضرورة وقال بعضهم إنها اكتساب.

فمن ذلك معرفة الله تعالى في الدنيا هي عنده اكتساب وليس بضرورة. وكان [١٢٠ أ] يقول: / «لوكانت ضرورة لم يجز أن تخطر بالبال خواطرُ الشكوك وأن تدعو الدواعي الى ١٠ خلافها، لأن ما علمناه ضرورة فذلك حُكمُه. فلمّا رأينا خواطر الشكوك في معرفة الله تعالى قد تعترض النفوس وتدعو الى خلافها الدواعي عَلِمْنا أنها ليست بضرورة، كما أن علم الإنسان بنفسه لمّا كان ضرورة لم يجز أن يدعوه داعٍ الى خلاف ذلك ولم يجز أن ترد عليه الشُبَهُ في وجوده حتى يعتقد أنه ليس بموجود. ولمّا جاز أن يرجع الإنسان عن الإيمان بالله تعالى الى الكفر ويترك المعرفة بالله تعالى عُلِمَ أنها ليست باضطرار». ١٥

وكان يقول ايضا: «لوكانت المعرفة بالله تعالى ضرورة لكان الناس جميعا مُضطَرّين اليها، لأن ضرورات المعرفة اذا لم تتعلّق بأسباب الحواسّ والأخبار فهي مشتركة بين العقلاء. ولو جاز لمدّعٍ أن يدّعي ذلك لجاز لمدّعٍ أن يدّعي أنهم مضطرّون الى العلم بالنبيّ صلى الله عليه وسلم وبصدقه، وقد بيّن الله بطلان هذا القول بقوله تعالى ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[1]، أي: "لا يعلمون". وقال ﴿وَلَكِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ لَا ٢٠ يَعْلَمُونَ﴾[2]. وأخبر عن بعض الكافرين فقال ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[3]. وقال تعالى ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾[4]. والعالِم بالشيء لا يجوز أن يكون ظانّا شاكّا فيه مع علمه».

١) البقرة ٩.   ٢) المنافقون ٨.   ٣) الجاثية ٢٤.   ٤) المجادلة ١٨.

وقال ايضا : «لو كان الناس جميعا مضطرّين الى المعرفة بالله، وهو بعض ما يجب عليهم معرفتُه من الحقّ، لجاز لآخر أن يدّعي أنهم مضطرّون الى علم الحقّ كله، وجاز أن يدّعي أن سائر المُلحِدين والدهريين يعلمون أن الحقّ مع المُوحِّدة وهم جاحدون ذلك بألسِنتهم. مع أنهم لو كانوا جميعا مضطرّين الى بطلان ما هم عليه، أعني ٥ المخالفين للحقّ وهم يدّعون أنهم مُحِقّون، لكانوا قد أجمعوا على الكذب الذي يعلمونه ضرورة. ولو جاز هذا عليهم لجاز أن ينقلوا كذبا قد شاهدوا خلافه، ولم يُؤمَن على الناقلة التي نقلت أعلام الرسل أن يكونوا قد كذبوا، اذ قد جاز الكذب على الجماعات الكثيرة فيما يعلمونه كذبا ضرورة».

وكان يقول : «لو كانت المعارف في هذا الباب ضرورة لم يجز أن يكتسب الإنسان ١٠ جهلا او شكّا، ولم يكن يقع عِلمٌ باستدلال ولا باكتساب، وكان النظر / والاستدلال [١٢٠ ب] لا يُفيد ولا يُزيل شكّا ولا يزيد سكونا، وفي وجداننا الأمر بخلاف ذلك دليلٌ على فساد هذا القول».

وكان يقول إن معرفة الله تعالى مأمورٌ بها، وضدُّها من النكرة والجهل به منهيٌّ عنه، وفاعلُ المعرفة به محمودٌ مُثاب عليه، وتاركُها مذمومٌ مُعاقَب عليه. ألا ترى أن الله تعالى ١٥ أمر الخلق جميعا بتقواه فقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾[١]؟ والتقوى انما هو الخوف منه ومن عذابه، ومُحال أن يخافه ولا[٢] يعرفه ويعلم أنه قادر على ما توعّد به خلقه من الضرر والعذاب الأليم. وقال تعالى ﴿فَٱعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ[٣]﴾[٤] وقد أمرهم به ومدحهم عليه وذمّهم على تركه. وكذلك قال ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٥] وهذا أمر بالعلم به نصّا. وقال ﴿وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[٦]، ٢٠ ﴿وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٧]، وسائر ما في القرآن من الأوامر الواردة بالعلم به تعالى وبصفاته. واذا كان ذلك كذلك دلّ أنها اكتساب لأن الأمر لا يتعلّق بنوع الضرورة ولا الذمُّ على تركه ولا المدحُ على فعله.

١) النساء ١؛ لقمان ٣٣. ٢) كذا. ولعل الصواب : مَن لا. ٣) كذا. ٤) هود ١٤.
٥) محمد ١٩. ٦) البقرة ١٩٦؛ الأنفال ٢٥. ٧) البقرة ٢٣٥.

وكان يقول إن أوّل الواجبات على البالغ العاقل النظرُ والاستدلال المؤدّيان الى معرفة الله تعالى. وربّما قال إن أوّل الواجبات المعرفة بالله تعالى على شرط تقدُّم النظر والاستدلال، لأنه لا يصح وقوع تلك المعرفة الّا عن النظر والاستدلال.

وكان يقول إن النظر والاستدلال المؤدّيان الى معرفة الله تعالى نظر مخصوص، وهو أن يكون على نحو ما أَصِفُهُ لك من حال البالغ العاقل. وذلك أن لا يَسبق الى اعتقاد ٥ مذهبٍ دون مذهب بتقليد، وأن لا يميل الى قول دون قول لِما يكون فيه من راحة نفسٍ وثِقْلٍ في الآخر، وأن لا يكون فيه ميلٌ الى بعضها لأجل ما يكون فيه من رياسة وعِزٍّ من جهة الدنيا، او لأجل أن ذلك مذهبُ آبائه وأهل بلده ونُشُوُّهم وعادتُهم عليه، بل يقفَ عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحّث المستبصر المسترشد، وتكونَ الدعاوي المختلفة والمذاهبُ المتضادّة متكافئةً عنده متساويةً في الحقّ والباطل ليبتدئ ١٠ فكرةً وتأمّلا في كل واحد ممّا ينظر فيه، فيعرضَ / على نفسه من أحكامه ما يعلمه [١٢١ أ] من غير نظر، ثم يعرضَ عليه ما يريد أن يعمله ويتعرّفه من أحكامه التي لا يعلمها ضرورة، فيسبرَ ويمتحن ويفحص ويجعل المعلوم به ضرورةً عيارا وأصلا وقانونا اليها يردّ وبها يعتبر ويتعرّف بها حكم الصحيح والفاسد بأن يستشهدها عليه، فما شَهِدَت له منها حَكَمَ بصحّته وما شَهِدَت عليه بالفساد حَكَمَ بفساده. فإنه اذا خلَت أَحوالُه وعَرِيَت ١٥ خواطرُه من هذه الصوادّ المانعة والعوائق الدافعة الحائلة بين الناظر وبين العلم بما ينظر فيه وقع له العلمُ حينئذ بمنظوره لا محالة على الوجه الذي يطلبه.

وكان لا يقول إن النظر على هذا الوجه مُولِّدٌ للعلم ومُوجِبٌ له، بل كان يقول إنه يحدث للناظر على هذه الصفة العلمُ بحُكم ما نظر فيه، كما يحدث الولدُ عند الوطء على وجه مخصوص والزرعُ عند البذر على حالة معلومة. ٢٠

وكان يقول إن لكل منظور فيه نظرا ولكل محكوم له بحُكم عِلمٌ يقع عن نظر مخصوص. وذلك كنحو ما يقع من العلم بوجود العرض عن النظر في أحوال الجسم والتفكّر فيما يتغيّر عليه ويتعاقب من الأوصاف وما يستحق منها للنفس ولمعنى. ثم النظر في حدوث ذلك نظرٌ ثانٍ على حكم مخصوص ويحدث عنه علمٌ خلاف ذلك العلم. وكذلك النظر في أن ما احتمل الحوادث لا ينفكّ منها ولا يصح أن يسبقها، فله طريقةٌ ٢٥

مخصوصة ويحدث عنه علمٌ مخالف لِما تقدّم. ثم يحدث عن النظر في مجموع ذلك العلمُ بحدوث الجسم. ثم يحدث عن النظر [في] معنى الحدوث وتحقيقه واعتبار أمره هل يستغني بحدوثه بنفسه ام يحتاج الى غيره علمٌ آخر، وهو العلم بالمُحدِث. ثم النظر في صفات المُحدِث وما يجب أن يكون عليها ممّا يقتضي كونُه عليها صحةَ الفعل منه. ثم ٥ ما يجب في صفاته من الأحكام والحقائق التي تجب له وينفرد بها عمّا سواه من الموصوفين بمثلها.

وكان يقول إن تفصيل هذه الأحوال على الرسم الذي رسمنا والوجوه التي / ذكرنا [١٢١ ب] ممّا يُوقع العلمَ للناظرين اذا نظروا على هذا الحدّ. ثم قد يقع العلم ايضا لمن يُراعي جملة ذلك وإن لم يفصّله هذا التفصيل، وإن معارف أهل النظر من المحقّقين من المتكلّمين ١٠ جارية مجرى ما حدث عن مثل هذا النظر على التفصيل، ومعارفُ من عداهم من المؤمنين تقع عن الجُمَل التي يفصّلها لا بخلاف ذلك. ومَن عداها[1] بين الفرقتَيْن فإن اعتقادهم على التبخيت والظنّ، فإن أصابوا المُعتقَد كما اعتقدوا فهم معتقدون بتقليد للحقّ، وإن أخطؤوا الحقّ فهم جُهّال عن الحقّ عادلون.

وكان يقول: «ليس الغرض في هذا الباب ترتيب العبارات وتحديد الرسوم على ١٥ الوجه الذي رسمه المصنّفون للتقريب على الناظر والمستمع، بل الغرض أن تسلم جملةُ هذه الطريقة فانما هي المُرشدة الى الحقّ. فاذا خطر ذلك بالبال فعَجْزُ العبارة لا يؤثر ولا يبخسه حظّا من المعرفة اذا توفّرت عليه دواعي النظر وسلمت له أسبابُه وتمّت له أحكامُه». ولذلك كان لا يحكم على مَن عدل عن هذه العبارات ولم يُحسِن استعمالها بأنهم غير عالمين بالله تعالى ولا مؤمنين به. وقد بينّا من مذهبه خاصّة أنه كان يقول في ٢٠ الإيمان بالله تعالى إنه هو التصديق بالقلب، وليس للعبارة في ذلك مدخل الّا على طريق الدلالة بها عليه.

وعلى هذا النحو كان يجيب عن سؤال من سأل عن الطارئ من البلد النائي اذا لم تبلغه دعوةُ الداعي فاعترضته الدواعي فيما يجب عليه من ذلك فقال: «الوقف والنظر

١) كذا.

وترك الالتفات الى بعضها دون بعض سوى ما ينظر فيه ليصح عنده بالنظر ويترجّح فيه دعوى من يدّعيه على سائر الدعاوى». وهذا هو أصل قوله في إبطال التقليد في معرفة الله تعالى وإيجاب النظر.

[٤٥] فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب ما يستحقّ أن يُسمَّى به المعدوم وما لا يصح أن يُسمَّى به من ذلك ٥

اعلم أنه كان يقول إن المعدوم الذي كان موجودا فعُدِمَ والذي لم يوجد قطّ مشتركان / في أنه يصح أن يُعلَمَا وأن يُذكَرا ويُخبَر عنهما وتدلّ الدلالةُ عليهما وتتعلّق بهما قدرةُ القديم، فيقال إنه معلوم ومذكور ومُخَبر عنه ومدلول عليه ومقدور. [١٢٢ أ]

وكان يأبى أن يُسمَّى بما عدا ذلك من الأسماء والأوصاف، وخاصّة اذا كانت[1] أسماء تفيد الإثبات للذوات، وهو مثل قول القائل «شيء» فإن ذلك من أعمّ أسماء ١٠ الإثبات كما أن قول القائل «لا شيء» من أعمّ ألفاظ النفي. وكان يقول: «المنفيّ لا يكون الّا معدوما والمُثبَت لا يكون الّا موجودا، وإن قول القائل «شيء» إثبات وقوله «لا شيء» نفي. فإن في تسميته المعدوم شيئا على الحقيقة تناقُض وإيجاب أن يكون شيئا لا شيئا، وذلك مُحال».

وكان يقول إن سبيل تعلّق العلم بالمعدوم بأنه معدوم وليس بشيء كنحو ما يتعلّق به ١٥ أنه ليس بموجود. ثم يكون ما ليس بموجود على أمرَيْن وحُكمَيْن أحدهما يصح أن يوجد والثاني لا يصح أن يوجد. فما لا يصح أن يوجد على أمرَيْن، منه ما لا يصح أن يوجد في حال ومنه ما لا يصح أن يوجد في كل حال. وكل ذلك يُعلَم على ما هو به. وليس العلم بالمعدوم عنده علما به على شرط الوجود بل هو عِلمٌ به أنه معدوم، فاذا كان ممّا يوجد لا ينكر أن يكون علما به أنه[2] يوجد واذا كان ممّا لا يوجد كان علما به أنه لا ٢٠ يوجد.

١) الأصل: كان. ٢) الأصل: ان.

وكان يقول إن قدرة المُحدَث تختصّ بأن لا تتعلّق الّا بالموجود ، وقدرة القديم تعالى تتعلّق بالمعدوم أن يوجد بها وهي متعلّقة به حال حدوثه.

وكان يقول إن السمع والرؤية لا يتعلّقان في صفة القديم والمُحدَث الّا بالموجود ، وإن المعدوم لا يصح أن يكون مسموعا ولا أن يكون مرئيّا.

٥ وكان يقول إن من علِم المعدوم فتصحيح عباراته عنه بأن « علمتُ لا شيء » أنه ليس بشيء ، كما يقول « علمتُ لا موجود » على معنى أنه علم ما ليس بموجود. وكذلك يقول « أردتُ الشيء وما ليس بشيء ». فأمّا اذا قال « لم أعلم شيئا » بتقديم حرف النفي فقد يقول ذلك على معنى نفي العلم وقد يقول ذلك على معنى نفي أن يكون معلوما شيئا وموجودا. ويعتبر ذلك أبدا بأن يبدّل من هذا اللفظ الموجودَ. فكل ما صح استعماله فيه ١٠ كان مثله في استعمال لفظ الشيء ، فلذلك لا يستبعد أن يطلق / القول بأن مَن علم [١٢٢ ب] المعدوم فقد علم لا شيء كما يقال عَلِمَ لا موجود.

وكان يقول إنه قد ورد في اللغة إطلاق القول بتسمية المعدوم شيئا وذلك توسُّع ، كقوله تعالى جدّه ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[١] ، وكقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن﴾[٢] ، وكقوله عز وجل ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ ١٥ غَدًا﴾[٣]. وكل ذلك على معنى ما يُسمَّى بإسم المآل والعاقبة ، كما قال ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[٤] وانما كان يعصر العصير الذي يصير خمرا. وكان يقول إن قوله عز وجل ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[٥] حقيقة في نفي تسميته المعدوم شيئا.

وكان يقول إن الله تعالى أحدث الأشياء المُحدَثة أشياء وأعيانا وأوجدها جواهرَ[٦] وأعراضا ، وإنه لو لم يُوجِدها أشياء ولا أحدثها أعيانا لكانت قديمة أشياء وقديمة أعيانا ، ٢٠ وهذا يؤدّي الى أن تكون قديمة مُحدَثة حتى تكون مُحدَثة لا مُحدَثة ، وهذا تناقُض ويستحيل الجمع بينهما. وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يُحدَث موجودا كذلك لم يُحدَث شيئا ولا عينا ، وإن المُحدَث كما أُحدِثَ موجودا كذلك

١) الحج ١. ٢) النحل ٤٠. ٣) الكهف ٢٣. ٤) يوسف ٣٦. ٥) مريم ٩.
٦) الأصل : جواهرًا.

أُحدِثَ شيئا. وهذا يوجب أن لا يكون قبل وجوده شيئا كما لا يوجد[1] قبل حدوثه موجودا.

وكان يقول إن من خالفنا في هذا الباب لزمه قول أهل الدهر في قِدَم الأعيان من الجواهر والأعراض، لأنه اذا لم يكن فاعلُ الجوهر فَعَلَ الجوهر جوهرا، وكذلك فاعلُ العرض لم يفعله عرضا، وكان الجوهر قبل وجوده جوهرا والعرض عرضا، أدّى الى أن ٥ يكون قديما جوهرا قديما عرضا وأن لا يكون جوهرا بفاعل. واذا لم يكن حدوث الجوهر سواه بل هو نفس الجوهر فيقتضي ذلك أن الذي كان بالفاعل هو الذي لم يكن بالفاعل، وهذا مُحال. وكان يقول إن ذلك يؤدّي ايضا الى أن يكون الشيء قبل نفسه، لأن حدوثه إن كان نفسه وكان قبل حدوثه شيئا فهو شيء قبل نفسه، وذلك مُحال. وكان يقول إن ممّا يوجبه تحقيقُ القول بحدث أعيان العالم هو القول بأنها حدثت أشياء ١٠ أعيانا بمُحدِثها ولم تكن قبل أن حدثت أعيانا ولا أشياء.

[١٢٣ أ] وكان يقول: «ليس شرط ما يكون بالفاعل / ما[2] يجوز أن يكون على خلافه بالفاعل، بل شرطُه أن لا يكون له في العدم مستحِقّا وبفعله له ما استحقّه. فإن كان لا يجوز أن يوجد الّا كذلك فكان كونه على الوجه الذي عليه هو الفاعل، ولا يجوز أن ينقلب عن ذلك. وهو كنحو حدوثه بالفاعل ولا يجوز أن يكون عدمُه بالفاعل لتناقُض ١٥ أن يكون معدوما مفعولا، كذلك كونه جوهرا بالفاعل ولا يجوز أن يكون لا جوهرا بالفاعل، لأنه لنفسه كان جوهرا فاذا وُجدت نفسُه وجب أن يكون جوهرا وتناقض أن يكون لا جوهرا ونفسُه المقتضية لكونه جوهرا موجودةٌ. وكذلك يستحيل أن يكون ما هو عرض لا عرضا وهو موجود بمثل ذلك». وكان يقول إن سبيل ذلك كسبيل كون الجواهر متحيّزة كائنة، ولا يجوز أن توجد بالفاعل لا متحيّزة ولا كائنة. ٢٠

وكان يقول: «لا يصح أن يُسمَّى المعدوم ويوصف[3] بأنه جوهر او عرض او سواد او بياض الى سائر ما تُوصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلّق نفيُها بانتفاء الذوات ايضا». وكان يقول إن تسميتنا له معلوما مذكورا ليس بإثبات له بل هو

١) لعل الصحيح: لا يكون. ٢) كذا. ولعل الصواب: أن. ٣) الأصل: ولا يوصف.

إثبات لعلم العالم به وذكر الذاكر له. ألا ترى أنه اذا نفينا كونه معلوما مذكورا نفينا علم العالم به وذكر الذاكر له؟ ألا ترى أن غير ذلك قد يكون موجودا مع انتفاء علم العالم به وذكر الذاكر له؟

وكان يقول إن أعمّ التسميات ما يشترك فيها المعدوم والموجود، وهو كقولنا «معلوم» ٥ و«مذكور» و«مقدور» و«مُخبَر عنه» و«مدلول عليه»، وإن أعمّ أسماء الإثبات قولنا «شيء» و«موجود» وعليه تتركّب الأوصاف الخاصّة والأسماء، وإنه لا يصح أن يُستحقّ الإسم الأخصّ مع امتناع الإسم الأعمّ، وهو أن قولنا إنه موجود أعمّ من قولنا إنه عرض او سواد او جوهر. فاذا امتنع المعدوم من تسميته بأنه موجود، وهو أعمّ أسماء الإثبات، كان ذلك دالّا على أنه ممتنع أن يتسمّى بالأخصّ من ذلك على الحقيقة حتى ١٠ يقال إنه سواد وليس / بموجود. ألا ترى أن وصفنا للسواد بأنه لون لمّا كان أعمّ من [١٢٣ ب] وصفنا له بأنه سواد امتنع ولم يجز أن يُسمَّى سوادا الّا وهو لون، كما لا يجوز أن يسمّى لونا الّا وهو سواد[١]؟ دلّ ذلك على أن الأخصّ مُستحَقّ على الترتيب بعد الأعمّ. ويدلّك هذا الاعتبار على أنه لا يستحقّ أن يسمّى المعدوم شيئا على الحقيقة، كمَا لا يصح أن يسمّى موجودا على الحقيقة.

١٥ وكان يأبى ايضا أن يسمّى المعدوم بالأسماء التي تقتضي قيام المعاني به، كقولنا إنه متحرّك ام عالِم، لأن ذلك وإن كان إثباتا للعلم والحركة لا لذات العالِم والمتحرّك فإن ذلك يقتضي وجود العالِم والمتحرّك لاستحالة قيام علم وحركة بمعدوم.

وكذلك يستحيل أن يوصف المعدوم بما لا يقتضي وجود معنى به ممّا يقتضي وجوده، كنحو وصفنا للمقتول بأنه مقتول، لأن ذلك وإن كان يقتضي قيام قَتْلٍ بالقاتل ٢٠ فإنه لا يصح قَتْلٌ لمقتول معدوم. ويصح وجود ذِكرٍ لمذكور معدوم، والفرق بينهما أن وجود الذكر لا يقتضي وجود المذكور، ووجود القتل يقتضي وجود المقتول، فلذلك جاز أن يُذكَر المعدوم ويُعلَم ولم يجز أن يُقتَل المعدوم ويُضرَب.

فاذا قيل له: «على هذا الأصل اذا كان عندك أن القتل يُوجَد بالقاتل وهو حركات

١) كذا. ولعل الصحيح: وهو عرض، او: وهو موجود.

مخصوصة يفعلها القاتل منّا اذا كان القتل اكتسابا وانما يصير مقتولا بعدها ، فاذا حدثت تلك الحركات ولم يحدُث بعد في المقتول أثرٌ فعُدِمَ المتحرّك بها ثم حدث الأثر في المقتول والمتغيّر ، فيجب أن يكون قاتلا لمقتول معدوم او يكون المقتول مقتولا لقاتل معدوم» ، أجاب عن ذلك بأنه اذا كان في المعلوم أن الأثر يحدث عقيب تلك الحركات التي فعلها القاتل منّا في المقتول وتخرج روحه عقيبها ، فإنه يكون قاتلا له عند الله تعالى وتكون ٥ حركاته قتلا له عند الله تعالى. وذلك معروف في العادة أنهم يقولون لمن أصابه ضربٌ او كسرٌ ممّا يُعلَم من طريق العادة أنه لا ينجو منها وتخرج روحُه عقيبها إنه مقتول وإن كان حيّا. وكان لا يأبى أن يقال للحيّ «مقتولا» على الحقيقة على معنى أنه قد حدث فيه المعنى الذي تخرج الروحُ عقيبه على العادة الجارية. فأمّا اذا كان في المعلوم / أن [١٢٤ أ] روحه لا تخرج عقيبه فإنه لا يكون له قاتلا على الحقيقة. فعلى هذا لا يجب القول بقاتل ١٠ معدوم ولا القول بمقتول معدوم.

وهكذا جوابه في أنحاء هذه المسألة ممّا يشاكلها في باب التولّد ، ويقسّم ذلك الى ما عُلِمَ حالُه في عاقبة أمره ويُعطَى الحكم والوصف على هذا الحدّ ويمنعه على خلافه. وقد عرّفناك في باب الإيمان أنه يُجري كلامه على هذا الأصل في قوله إن مَن عَلِمَ اللهُ تعالى أنه يموت على الكفر فهو كافر عنده وإن كان أكثر عمره مؤمنا عندنا ، وكذلك إن مَن ١٥ عَلِمَ اللهُ تعالى أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا فهو مؤمن عنده ، على معنى أن المعلوم من حاله أنه يكون كذلك. وهذا إطلاق واسع في اللغة. ألا ترى قوله عز وجل ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[1] ، فسمّاه بإسم ما يؤول اليه أمرُه وأمرُهم؟ وكذلك قال تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[2] ، وانما التقطوه ليكون لهم وليّا. ولكنه لمّا كانت عاقبة أمره العداوة لهم في المعلوم سمّاه بما هو حقيقة أمره. فعلى هذا ٢٠ النحو يجري على أصله الكلام في باب ما يسمّى به المعدوم ويوصف به من الأسماء والأوصاف.

١) الزمر ٣٠. ٢) القصص ٨.

[٤٦] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الروح والحياة وما يتعلّق بذلك

اعلم أنه كان يقول إن حياتنا عرض وهي مُحدَثة. فأمّا صفة الله سبحانه التي لم يزل بها حيّا فهي حياة قديمة ليست بعرض، لأن العرض ما يعرض ويحدث، وصفة الله تعالى القائمة بذاته لا تحدث ولا تعرض.

٥ فأمّا الروح فهو الريح عنده، وهو جسم لطيف وذلك هو المتردّد في تجاويف أعضاء الإنسان. والإنسان انما يحيا بالحياة لا بالروح، ولكنه اذا كان حيّا كان محلاّ للروح لا أنه بها يحيا. ألا ترى أن الاشتقاق من الحياة «حيّ» ومن الروح «روحاني»؟ وكان يستدلّ على ذلك بقولهم «خرجت الروح» والخروج من صفات الأجسام والجواهر لأنه انتقال من مكان الى مكان. وكذلك قال تعالى ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ﴾[1]،
١٠ والبلاغ ايضا من صفات الجواهر والأجسام لأنه ايضا نوع من الانتقال.

وكان يقول / إن قِوام البدن بالروح عادة، وذلك كقِوامه بالغذاء والطعام والشراب. [١٢٤ ب] وذلك أنه لا يصح أن يحيا مع فقد الغذاء ولا مع فقد الروح، لأن الحيّ بكونه حيّا يحتاج الى روح وغذاء، وشرط وجود الحياة وجودُ الروح والغذاء. ولذلك جاز أن يوصف الله تعالى بالحياة ولا يجوز أن يوصف بالروح. فأمّا اذا قيل للملائكة والجنّ
١٥ «روحانيون» فانما يقال ذلك للطافة أجسامهم ورقّة أجزائهم وأنها كالريح خفّةً ولطافةً ورقّةً.

وكان يجيز أن يكون الروح فيه حياةٌ يحيا بها، ويجيز أن لا يكون فيه حياة فلا يكون حيّا ويكون موتا[2]. ويُجري حُكمه كحُكم الريح، بل هو الريح بعينها.

[٤٧] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى التضادّ وحقيقة الضدّين

٢٠ اعلم أنه كان يقول إن كل عرضَيْن لا يصح أن يحدثا معا ولا أن يحدث كل واحد منهما مع جنس صاحبه فهما ضدّان.

١) الواقعة ٨٣. ٢) كذا. ولعله: ميّتا، او: موتٌ.

وربّما قال إن معنى التضادّ هو التنافي ، وذلك يرجع في الحقيقة الى ما ذكرنا من استحالة اجتماعها من جهة الحدوث في محلّ. وليس يريد بالتنافي أن أحد العرضَيْن نافٍ لصاحبه ، لأن عنده أن شيئا من الأعراض لا يصح عليه البقاء وإن ما يُعدَم منه وينتفي فانما يُعدَم وينتفي لا بضدّ، بل حُكمُه أن يُعدَم في الثاني لا محالة ويستحيل أن يوجد حالَيْن ووقتَيْن متّصلَيْن. وانما يريد[1] بالتنافي استحالة اجتماعها في حدوثها معا في محلّ ٥ واحد على كل حال.

وانما ذكرنا هذه الزيادة وهو قولنا واستحالة[2] حدوث جنس أحدهما معه لأنه قد يكون عرضان لا يصح أن يجتمعا معا في محلّ ولا يكونا ضدَّيْن. وذلك أنه يستحيل أن يوجد العجز عن الكسب مع الكسب في محلّ. وكذلك يستحيل أن يوجد العلم بالحركة في محلّ لا يمتنع وجود السكون فيه ، حتى يكون فيه سكونٌ مع العلم بأنه متحرّك. ويستحيل ١٠ أن توجد الحركة مع البقاء في أوّل حدوث الجسم في الجسم. وليس بين شيء من ذلك تضادٌّ ولا تنافٍ ، وانما يستحيل اجتماعها لأسباب من غير طريق التضادّ. وذلك أن العلم بالحركة يقتضي أن يكون المعلوم به حركةً ، فاذا كان سكونا لم يكن ذلك علما. / وكذلك [١٢٥ أ] الكسب يقتضي وجود القدرة عليه ، لأنه انما يكون كسبا بالقدرة ويستحيل الجمع بين أن يكون كسبا وبين أن يكون معه عجز ، لأن كونه كسبا يقتضي ضدّ العجز معه. ١٥ وكذلك حالُ الحدوث مانعُ حدوث الحركة والبقاء ، لأن الحركة تقتضي سَبْق كون على كون في مكان ، والبقاء يقتضي تقدُّم حال الحدوث وأن يكون وقتُه الوقت الثاني من حال حدوث الجسم ، فلذلك امتنع اجتماعها لا للتضادّ.

والتضادّ يرجع الى كل الجنس. ألا ترى أن نوع الحركة وهو الكون يصح حدوثه في الجسم في حال حدوثه لأنه ليس بأكثر من كون في مكان بعد كون في غيره بلا فصل ، ٢٠ فاذا سبقه كونٌ في مكان فهو ذلك الجنس الذي لو لم يسبقه كونٌ في مكان كان مستوفيا لمعناه وحُكمه ، وإن لم يُسمَّ حركةً الّا اذا سبقه كونٌ في مكان قبله وكان بعده في المكان الثاني بلا فصل بينهما؟ وكذلك لا يستحيل حدوث جنس الكسب مع العجز حتى يوجد

[1] الأصل: نريد. [2] كذا. ولعل الصواب: في استحالة.

معه جنس ما سمّيناه كسبا مع وجود القدرة.

فلذلك لم نحكم بتضادّ هذه المعاني مع استحالة حدوثها في محلّ في وقت واحد، واعتبرنا جنس ذلك. فإن كان ممّا يستحيل وجود جنسه مع هذا الجنس على كل حال حكمنا بالتضادّ، وإن استحالة الاجتماع كان لأجل ما قلنا من التضادّ لا لمعنى آخر. ألا ٥ ترى أن كل جزء من السواد لمّا ضادّ البياض استحال أن يوجد مع كل جزء من أجزاء البياض، وأن الحركة لمّا ضادّ الحركة استحال اجتماع حركتَيْن بكل حال؟

وكان يقول إن المُماسّة لا يضادّ المماسّة الّا في الجهة التي يماسّ بها ما ماسّ الأخرى، وإن الجزء المتوسّط لستّة أجزاء فيه ستّة أجزاء من المماسّات وهي مختلفة غير متماثلة ولا متضادّة، وإن الضدَّيْن من المماسّتَيْن هما اللذان يستحيل أن يجتمعا في محلّ من وجه ١٠ واحد. وكذلك[1] كان لا يُطلِق القول بأن العجز يضادّ القدرة ولا العلم يضادّ الجهل ولا الأمر يضادّ النهي ولا الإرادة تضادّ الكراهة مطلقا الّا بتقييد، وهو أن يقال: اذا اتّفق تعلّقهما من وجه واحد حتى يكون[2] / علما بما هو جهلٌ به وقدرةً على ما العجزُ عجزٌ عنه. [١٢٥ ب] ولذلك أجاز وجود قدرة وعجز في محلّ اذا اختلف تعلّقهما.

وكان يقول إن حكم التضادّ مقصور على الأعراض، وإن الجواهر لا تتضادّ ولا ١٥ ضدّ لها، وإن استحالة اجتماع جوهرَيْن في محلّ ليس من طريق التضادّ بل ذلك يرجع الى تضادّ كونهما لمّا استحال أن يحدثا معا في محلّ.

وكذلك كان يأبى أن يقال «المُحدَث ضدّ القديم»، لأنه كان يحيل اجتماع الضدَّيْن في الوجود.

وكان لا يقول ايضا إن سواد زيد يضادّ بياض عمرو، لأن التضادّ يقع في محلّ ٢٠ واحد، فأمّا في محلَّيْن فكما هما في وقتَيْن، وكما لم يستحل أن يوجدا في وقتَيْن متغايرَيْن ولا يتضادّان فيهما كذلك حكمهما في محلَّيْن. وهذا يحقّق لك ما ذكرنا من اعتبار الجنس في حكم التضادّ وأنه هو ما ذكرنا من أن يستحيل حدوثهما وحدوث جنسهما معا في محلّ. فلذلك قلنا إن السواد ضدّ البياض لأنه يستحيل حدوثه مع جنس البياض في محلّه.

١) الأصل: ولذلك. ٢) الأصل: تكون.

ولذلك كان ينكر قول من يقول إن العلم القديم ضدّ للجهل المُحدَث ، كما حكينا عنه أنه كان ينكر قول من يقول إن علم زيد يضادّ جهل عمرو لأنهما يتضادّان في عالِم واحد ومحلّ واحد اذا تعلّقا على وجه [واحد] .

وكان يقول إن أحد الضدّين اذا كان يقتضي شرطا في وجوده فضدّه الآخر اذا كان له تعلُّق وتعدٍّ كما يكون له تعلّق فإنه يقتضي من الشرط ما يقتضيه صاحبُه . وذلك كالعلم ٥ الذي يقتضي وجودُه وجود الحياة ، وكذلك القدرة والإرادة يقتضي وجودُهما وجود الحياة ، مع أضدادها[١] من الجهل والعجز والسهو ، فإنه ايضا يقتضي[٢] وجود الحياة لأنه لا يصح جاهل ميّت كما لا يصح عالم ميّت ولا عاجز ميّت كما لا يصح قادر ميّت .

فأمّا الذي ذكره في بعض كتبه في أن الموت أكبر الأعجاز فليس ذلك على أصله بل هو مذهب النجّار . وكان النجّار لا يأبى أن يقول للميّت عاجزا بل كان يقول للأعراض ١٠ إنها عاجزة جاهلة لعينها . فأمّا هو فكان يذهب / الى إحالة وصف مَن ليس بحيّ بالعجز [١٢٦ أ] والجهل ، والعرض لا يصح أن يكون حيّا بحال .

وقد بيّنّا من مذهبه قبلُ أنه كان يقول إن العجز يتعلّق تعلُّق القدرة على التعاقب ولا يتعلّق الّا بمَا يصح أن تتعلق به القدرة بدلا عنه . وعلى ذلك كان يرتّب جواب أسئلة الملحدين اذا قالوا « هل يوصف الله تعالى بالقدرة على أن يُدخِل الفيل خرق إبرة مع سعة ١٥ الفيل ودقّة الخرق؟ وهل يوصف الله تعالى بالقدرة على أن يجمع بين الحياة والموت ، وأن يُفني نفسه ويخلق نفسه ويخلق مثله؟ » وسائر ما جانس هذه المسائل ، فقالوا « اذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك كان عاجزًا» . فأجاب عن ذلك على أصله هذا الذي ذكرنا بأن القدرة تتعلّق عقيب العجز والعجز عقيب القدرة ، والقدرة يصح تعلّقها بما يمكن حدوثه ويُتوهّم كونُه ويصح وجوده ولا يستحيل ، والعجز يتعلّق عقيب القدرة . فاذا استحال ٢٠ حدوث ذلك المذكور وتناقض خبر المُخبِر عنه ، كان جواب السائل عن ذلك أن يقال : « إنّك أَحلتَ في كلامك وناقضتَ ، ولم تُثبِت أمرا يوصف القادر بالقدرة عليه او بالعجز عنه اذا لم يوصف بالقدرة عليه ، فجوابك إبانة إحالة كلامك وإنّك لم تسأل عن

١) الأصل : أضدادهما. ٢) كذا. والصواب : فانها (يعني اضدادها) ايضا تقتضي.

شيء يمكن حدوثه فيوصف القادر بالقدرة عليه وبالعجز عنه اذا لم يوصف بالقدرة عليه» وما جرى هذا المجرى من الكلام. فالوجه إبانة إحالته لسائله وأن لا يقتضي عجزا عنه ولا قدرة عليه.

وكذلك كان يحيل ايضا قول النجّار فيما زعم أنه عاجز عن الخلق والاختراع قادر ٥ على الاكتساب، لأنه لو صح أن يعجز عن الخلق صح أن يقدر عليه عند انتفاء عجزه عنه، لاستحالة أن يعجز عاجزٌ عن الشيء الّا بعجز. وكان ينكر ايضا قول النجّار فيما ذهب اليه أنه عاجز لعينه عن الخلق وقد يعجز عن الاكتساب لمعنى. وقد بيّنّا هذا المذهب قبل، فاعلَمْ بما أوضحنا لك قواعده وأصوله في باب حكم الضدَّيْن والتضادّ.

وكان يقول إن حُكم التضادّ لا يختصّ المختلف من الأعراض دون المتماثل، وإن ١٠ المختلفَيْن اللذَيْن يستحيل اجتماعهما / في محلّ ضدّان، كما [أن] المتماثلَيْن اللذَيْن يستحيل [١٢٦ ب] اجتماعهما في محلّ ضدّان. وكان يقول إن السواد ضدّ البياض، وكذلك السواد ضدّ السواد والبياض ضدّ البياض. وكان يقول: «اختصاص وصف المتضادَّيْن[1] متعلّق باستحالة اجتماعهما في الحدوث في المحلّ الواحد في الوقت الواحد، وإنه ليس من شرط تضادّهما اختلافُهما ولا تماثلُهما كما أنه ليس من شرط تغايرهما تماثلُهما ولا اختلافُهما، بل ١٥ يصح أن يكون خلافٌ غيرٌ كما يصح أن يكون مثلٌ غيرٌ، كذلك يصح أن يكون ضدٌّ مثلٌ وضدٌّ خلافٌ». وكان يقول إن المخالفة بمجرّدها لا توجب المضادّة. ألا ترى أن اللون مخالف للطعم وليس بضدّ له، والقديم مخالف للمُحدَث وليس بضدّ له، بل خاصّية حُكمه معنى زائدٌ على المخالفة؟ فعُلِمَ أنه غير منكر أن يتعدّى حكم التضادّ المختلفَيْن.

٢٠ وكان يقول: «لا عرض من الأعراض الاّ وله ضدّ من موافق او مخالف، ولا يصح وجود عرض لا ضدّ له. وكذلك لا يصح وجود جوهر له ضدٌّ ولا وجودُ ضدٍّ لجوهر».

١) الأصل: المتضادّ.

[٤٨] فصل آخر في إبانة مذهبه في جواز تحرّك الجسم في حال خلق الله تعالى إيّاه وسكونه

اعلم أنه كان يقول إن التحرّك يكون تحركا عن مكان والى مكان. فأمّا اذا كان تحرّكا الى مكان فهو أن يكون كونا في مكان قد سبقه كونٌ آخر في مكان آخر بلا فصل. ونفس التحرّك الى المكان هو نفس الحركة ونفس السكون في المكان. وهذا يقتضي أن ٥ يكون كان قبله في مكان، واذا كان ذلك حال حدوثه استحال هذا الكلام. وكذلك التحرّك عن المكان والانتقال عنه هو نفس التحرّك الى المكان. فاذا لم يكن مكان ولم يكن هذا الجسم ولا يصح أن يكون في مكان وهو معدوم لم يصح أن يقال ᵈ تحرّك عن المكانᵉ في حال عدمه.

وكان يقول إن ما يذهب اليه النظّام أنه في حال خلق الله تعالى إيّاه متحرّكٌ حركةً هي ١٠ اعتماد، فذلك هو السكون. وليس يقول إنه كان في مكان ثم تحرّك عنه في حال حدوثه، وكان يقول إنه اذا خُلِقَ في مكان فكونه في ذلك المكان سكونٌ فيه في حال الخلق وبعده / ما بقي فيه. وكان يقول إن نفس الكون في المكان في حال الحدوث هو [١٢٧ أ] جنس الحركة والسكون، وإن لم يقع على الوجه الذي يُستحقّ له هذان الإسمان، لأن المعنى الذي يختصّ الجسم فيكون لأجله في مكان دون مكان هو الذي يسمّى كونا، ١٥ ومن حيث صار الجوهرُ به كائنا في مكان دون مكان على وجه يسمّى حركة وسكونا. وكان يقول إن الجوهر المنفرد فيه ذلك المعنى الذي اذا وقع على وجه كان سكونا واذا وقع على خلافه كان حركة. وكان يحيل أن يسكن الساكن لا في مكان ويتحرّك المتحرّك لا في مكان.

وكان يقول إن حقيقة المتحرّك مَن قامت به الحركة، وإن الجزء من الجملة لا يصح ٢٠ أن يكون متحرّكا بحركة الجملة بل كل جزء قامت به الحركة متحرّكٌ. فاذا قيل للجملة إنها متحرّك بحركة في بعضها فتوسّعٌ. وكان يسوّي بين المتحرّك والعالِم أنه هو من قامت به الحركة والعلم. وقد بيّناه قبل ذلك.

[٤٩] فصل آخر في إبانة مذهبه في الإدراك وما يتعلّق بذلك من فروعه

اعلم أنه كان يقول إن المُدرِك لا يصح أن يكون مُدرِكا الّا بإدراك هو معنى موجود قائم به شاهدا وغائبا ، وإنه هو معنى زائد على العلم وليس هو نفس العلم . وكان يسوّي بينه وبين البصر ، ويقول إن إبصار المرئيّات إدراكها .

٥ وكان يقول إن الإدراك يتعلّق بالموجود ، وإن المُدرِك منّا يُدرِك كل مُدرَك بإدراك ، والبارئ تعالى مُدرِك لجميع المُدرَكات بإدراك أزليّ كما هو عالم بعلم أزليّ .

وكان يقول إن الإدراك خلقُ الله تعالى وليس بكسب للمُدرِك . وكان ينكر قول من يقول إن الله تعالى خالِق الإدراك بطبع الجسم وبجِبِلّة الحيوان .

وكان يقول إن وجود الإدراك لا يقتضي أكثر من وجود المُدرِك والمُدرَك وحياة ١٠ المُدرِك ، وإن الإدراك الذي يحصل في أحدنا بشريطة فتح العين واتّصال الضوء وحضور المرئيّ وقُربه ليس ذلك شروطا لازمة وأسبابا مُوجِبة ، ولكنها ممّا جرت العادة بفعلها عند حدوث / الإدراك لها . [١٢٧ ب]

وكان يقول إن الجسم والعرض يُدركان جميعا .

وكان يقول إن الألوان مُدركة وكذلك الجواهر بإدراك البصر . فأمّا ما عدا ذلك ١٥ ممّا لسنا نُدرِكه فلا يستحيل أن نُدرِكه مع وجوده ، لأن الإدراك سبب التمييز بين الموجودات والمعدومُ فلا يصح أن يُرَى ويُدرَك .

وكان يقول إن الجسم يُدرَك بحاسّة السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس ، وكذلك يُدرَك بالأخبار المتواترة وبخبر الصادق . فأمّا الأكوان فهي مُدركة بصرا ، ويجوز أن تُدرَك سمعا . وكذلك سائر الموجودات . وكان ينكر لمس الأعراض وذوقها وشمّها ، ٢٠ ويقول إن ذلك مماسّات ولا يجوز على الأعراض المماسّات .

وكان يقول إن المُدرِك بالإدراك الجزءُ الذي قام به الإدراك ، وهذا نظير ما يقوله في الحيّ والعالم والقادر إنه هو من قامت به الحياة والعلم والقدرة .

وكان يقول إن الإدراك المقرون بالبصر هو الرؤية لا محالة ، كما أن النظر المقرون بذكر «الى» مضافا الى الوجه هو الرؤية بالعين لا محالة .

وكان يجيز وجود الإدراك في كل جزء فيه حياة. وكان يقول: «يجوز أن يخلق الله تعالى العلم باللون في قلب الأعمى، وسواء مَن خُلِقَ أعمى ومَن عَمِيَ بعد أن كان مُدرِكا».

[٥٠] فصل آخر في إبانة مذهبه في الحجر والأجسام الثقيلة هل يجوز أن تقف في الهواء من غير عمد ولا علاقة ٥

اعلم أنه كان لا يأبى ذلك ويقول إنه جائز أن يخلق الله تعالى الهواء على رقّته ويخلق فيه حجرا ثقيلا ويخلق فيه سكونا من غير أن ينحدر في الهواء او يتحرّك. قال: «وذلك أنه لو تحرّك كان قد وُجد فيه ضدّ السكون، وعندنا البارئ تعالى قادر على الشيء وضدّه، فاذا قدر على أن يفعل فيه حركة قدر أن يفعل فيه سكونا بدلا منه».

١٠ وكان يقول في وقوف الأرض مثل ذلك وإنها أجسام واقفة لا في مكان وإن الله تعالى هو المُسكِّن لها بسكون يخلقه فيها حالا فحالا. وكان يقول إن جملة العالم بأسرها / لا [١٢٨ أ] في مكان وإن فيها المعنى الذي لو كان تحته مكانٌ كان ساكنا فيه [به]. فأمّا الصفيحة التي تلي الصفيحة السفلى فهي ساكنة واقفة عليها. وكذلك كل صفيحة حُكمُها هكذا الى أن يُنتهى الى أعلى الصفائح.

١٥ وكان يقول في الحجرَيْن اذا أُرسِلا من شاهق فسبق أحدهما صاحبه وهما على وزن واحد من الثقل إن المسبوق له وَقَفات خفيّة لا تُدرَك بالحسّ وللسابق حركات في[1] وقفات صاحبه فلذلك سبقه. وكان يحيل كون حركة أخفّ وأسرع من حركة. ويحيل أن يكون في الجزء الواحد حركتان او يكون أحد المتحرّكَيْن أسرع سَيْرا لكثرة حركاته، بل ذلك لوَقَفات المُبطئ التحرّك في حال حركة صاحبه. وكان يشبّه ذلك بحركة الرجل ٢٠ وحركات الفرس الجواد أن ذلك لإبطاء الرجل وحركة الفرس الجواد. وكذلك يقول في سير الشمس والكواكب إن ذلك لاتّصال حركات ما هو منها أسرع وكثرة وقفات المُبطئ.

١) كذا. ولعله: في حال.

[٥١] فصل آخر في إبانة مذهبه في قيام الأعراض بالجوهر

اعلم أنه كان يقول إن العرض موجود بالجوهر. ويأبى أن يقال إنه حالّ في الجوهر لأن الحلول عنده من صفات الأجسام الشاغلة لأماكنها، والعرض لا يصح أن يشغل المكان. وكان يقول: «معنى الحلول السكون، ومعنى السكون الكون في المكان، ولا ٥ يجوز على الأعراض السكون». وكان يستشهد على ذلك باللغة ويقول: «لمّا قالوا "حلّ فلان موضع كذا وسكنه" ولم يفرقوا بينهما، دلّ على أن معنَيَيْهما سواء». وربّما كان يعبّر عن مثل هذا المعنى بالقيام فيقول: «العرض قائم بالجوهر». ولكن العبارة التي اختارها من ذلك أن يقال إن العرض موجود بالجوهر، ولا يقال إنه كائن بالجوهر ولا ساكن في الجوهر.

١٠ وكان يقول إن وصف العرض بأنه حالّ في الجوهر على الحقيقة يؤدّي الى انقلاب جنسه وأن يكون في حيّز الجواهر. / وكان يقول: «يستحيل أن تقلب الأعراض لأنها لا [١٢٨ ب] توجد الّا وقتا واحدا ومُحال أن توجد على صفتَيْن متضادَّيْن».

[٥٢] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى المُحال

اعلم أنه كان يقول إن المُحال هو كل كلام أُحِيلَ عن جهته وعُدِلَ به عن سَنَنه، ١٥ كقول القائل "دخلتُ غدا الدار" و"أضربُ زيدا أمس". ثم يقال لاجتماع الضدَّيْن إنه مُحال تشبيها بذلك، لأن معنى الضدَّيْن يقتضي أن لا يوجدا معا، كما أن وجود الضرب في الإنسان في الوقت الماضي لا يوجد على هذا الوجه. وكان يقول إن المُحال قد يكون كلاما متناقضا، وإنه لا محالة يكون كذبا لأنه خبر عن مُخبَر هو بخلاف الخبر، الّا أنه ليس معنى المُحال أنه كذب اذ قد يكون في الكذب ما ليس بمُحال، كقول القائل ٢٠ "زيد في الدار" وليس فيها.

[٥٣] فصل آخر في إبانة مذهبه في نوع من الكلام في التشابه والاختلاف والتغاير

اعلم أنه كان يقول إن أقسام المُحدَثات نوعان، جواهر وأعراض، وإن الجواهر كلها متجانسة بأنفسها لأنفسها، وإن الأعراض فيها مختلف ومتجانس وكل ذلك لأنفسها لا

لمعانٍ. وكان يقول : «اختلاف الأفعال وتجانسها يرجع الى ذواتها ولا يُعتبر فيها اختلافُ أحوال الفاعلين او اتّفاقُهم. وإن كل عرضَيْن سدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يخصّه وجاز عليه جميع ما جاز عليه فواجب تماثُلها، واذا لم يسدّ مسدّه ولم يقم مقامه واستبدّ بوصف لم يجز على صاحبه كان مخالفا له».

٥ وكان يقول إن الطاعة والمعصية قد يكونان من وصف جنس واحد، لأن المُطيع قد يُطيع بفعل ويعصي بجنس ذلك الفعل، لأن الكائن في مكان اذا نهاه الله تعالى عنه فكونُه فيه معصية واذا أمره به كان كونُه فيه طاعة، وكونُه فيه في الثاني مع النهي من جنس كونه في الأوّل مع الأمر به اذا كان طاعة. وكذلك كان يقول في حُكم الحكمة والسفه.

[١٢٩ أ] وكان يقول إن أفعال المُكلَّفين قد تكون حركة وسكونا / وغير ذلك. أمّا الأكوان ١٠ في الجهات الستّة فمحصورة. وأمّا الإرادات والاعتقادات فليست بحركة ولا سكون ولا كون في المكان.

وكان يقول فيما يعبّر عنه المتكلّمون بأنه أفعال القلوب وأفعال الجوارح، ويريدون بأفعال القلوب ما لا يحلّ الّا في القلب وبأفعال الجوارح ما لا يخصّ القلب، إن ذلك لا معنى له لأن جملة الأفعال يصح وجودها بجملة الجوارح ولا اختصاص للقلب بذلك. ١٥

وكذلك كان يقول إن شيئا من هذه المعاني لا يحتاج الى بِنية، كما يذهب اليه مخالفونا أن الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة كنحو بنية الإنسان وسائر الحيوان حتى اذا لم يتّصل الرأس بالجسد لم يصح وجودها، كما أنها[١] تحتاج الى المحلّ ولو عُدِمَ لم يصح وجودها. وكان يقول إن الحياة يجوز وجودها في الجزء المنفرد، والافتراق لا يضادّ الحياة، ولا شيء من وجوه التركيب الّا ويجوز وجود الحياة معه. وكان يقول إن الحياة لا تحتاج وجودها ٢٠ الى رطوبة.

وكان يقول : «لا يصح وجود العلم ولا الألم في الميّت وكذلك القدرة والإرادة، وإن الموت يضادّ العلم والألم والقدرة والإرادة».

١) الأصل : أنه.

وكان يقول إن معنى المتغايرَيْن أن يكون أحدهما لا بعينه ممّا لا يستحيل أن يفارق صاحبه بوجه من الوجوه إمّا بمكان او زمان او وجود أحدهما مع عدم صاحبه. وربّما أطلق القول في معنى التغاير إنه هو الذي لا يستحيل وجود أحدهما مع عدم صاحبه. وربّما عبّر بالعبارة الأُولى. وتلك العبارة أعمّ وأشمل من هذه العبارة. وذلك أنه ليس ٥ كل مفارقة فانما تكون بوجود أحدهما وعدم الآخر بل المفارقات على وجوه، أحدها قد يكون على هذا الحدّ وقد يكون[1] على خلافه كما ذكرنا من افتراق المفترقَيْن بالمكان والزمان، لأن الافتراق بالمكان هو كافتراق الجوهرَيْن وتباعُدهما. وهو انما زاد هذا (؟)[2] على نفسه عندما قيل له «أليس الدهريّ يعلم أن السماء غير الأرض، مع أنه لا يجوز وجود أحدهما مع عدم صاحبه، وهو يعلمها غيرَيْن؟» فقال: / «هو يعلمها [١٢٩ ب] ١٠ مفترقَيْن بالمكان، ولا يكون مفترقَيْن بالمكان الّا غيرَيْن».

وهذا ايضا بناء على اختلاف قوله فيمَن يجهل حدّ الشيء ويعلم وَصْفَه هل يكون عالما به على الحقيقة؟ فقال مرّة إن من لم يعلم حقيقة الشيء فليس بعالم به. وهو ما ذكره في قوله في باب الصفات في **اللمع** وغيره من الكتب إن من لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما وإن حقيقة العالِم مَن له علمٌ ومن لم يعلم حقيقته لم يعلمه. فعلى هذا الجواب تكون ١٥ هذه الزيادة في معنى الغيرَيْن، لأن الدهريّ يعلم تغاير السموات والأرض ضرورة بعلمه بافتراق أماكنها ضرورة. والجواب الثاني على أصله في قوله إنه قد يصح أن يعلم الشيء مَن لا يعلم حدّه، كمن يعلم المتكلّم متكلّما عند سماع كلامه وإن لم يعلم أن كلامه قائم به او هو فاعل لكلامه، وكمن يعلم الجسم منتقلا اذا علمه في مكان بعد مكان بلا فصل وإن لم يعلم حركته.

٢٠ والأَوْلى من الجوابَيْن على قاعدته ومذهبه ما ذكرناه قبلُ من أن مَن لم يعلم حقيقة الشيء وحدّه فلا يصح أن يوصف بأنه عالم به، وانما يقال إنه معتقد له اذا لم يعلم حقيقته، ويكون معتقده كما اعتقده ولكنه لا يوصف بأنه عالم به على الحقيقة. فعلى هذا تكون العبارة عن معنى التغاير بما ذكرنا من أنه ما لا يستحيل أن يفارق صاحبه

١) الأصل: تكون. ٢) الأصل غير واضح. ك: زادها.

بوجه إمّا بوجود وعدم او بمفارقة أحدهما للآخر في مكانه، لأن المفارقة بالزمان هو وجود أحدهما في زمان ووجود الآخر في زمان غيره.

وكان يقول إن المتغايرَيْن بأنفسهما يتغايران ولأنفسهما لا لمعنى، كما قال في المختلفَيْن إنهما يختلفان لأنفسهما لا لمعنى.

٥ وكان يقول إن الأعراض متغايرة كما أن الجواهر متغايرة، وإنه لمّا شملها كلها هذا المعنى الذي هو معنى التغاير صح وصفُها كلها بالتغاير كما صح وصفُها كلها بالوجود والحدوث.

وكان يأبى أن يوصف بالتغاير الّا الموجودَيْن والموجودات، ويحيل قول من قال إن المعدوم غير الموجود. وذكر في كتاب **زيادات النوادر** إن قائلا لو قال «المعدوم غير ١٠ الموجود» على معنى أنه ليس بموجود فالمعنى صحيح، وهذا انما يصح على طريق [١٣٠ أ] التوسّع والمجاز / دون الحقيقة، لأن استعمال «ليس» بمعنى «غير» توسُّع، لأن أصل معنى «ليس» النفي والإخبار عن العدم ووصف الشيء بأنه غير ممّا يقتضي وجود الموصوف به.

وكان يقول إنه لا ينكر أن يوجد مُحدَثان مثلان من كل وجه ومع ذلك يكونان ١٥ غيرَيْن، كالجوهرَيْن اذا خُلِقا معا وخُلِقَ في كل واحد منهما من الأعراض مثلُ ما خُلِقَ في صاحبه كان كل وصف لأحدهما فمثله لصاحبه ومع ذلك فإنه يكون غيره. وكان ينكر قول المتفقّهة إن الشيء اذا أشبه الشيء من كل وجه كان هو هو، لِما ذكرنا أنه يجوز وجود شَيئَيْن يشبه أحدهما صاحبه من كل وجه مع كونهما غيرَيْن.

وكان يقول إن البارئ تعالى غيرٌ لفعله وفعلُه غيرٌ له، يجوز وجود أحدهما وهو البارئ ٢٠ تعالى مع عدم صاحبه وهو الفعل.

وكذلك كان يقول: «أحدهما لا بعينه». ولذلك كان يقول إن يد الإنسان لا يجوز وجودها مع عدم الإنسان على وجه ولا وجود الإنسان مع عدمها، لأن وصف الإنسان بأنه إنسان يقتضي وجود يده، لأنه لا يوصف بكمال ذلك حتى يكون انسانا كاملا مع عدم يده. وكذلك الجزء من العشرة لا يقال إنه غيره، لأن إسم العشرة واقع على كلها ٢٥ فلو قلنا إنه غيره أدّى الى أن يكون غير نفسه، ولا يصح أن يكون الشيء غير نفسه كما

لا يصح أن يكون خلاف نفسه ولا مثل نفسه. ولأجل ذلك كان ينكر أن يكون الشيء بعض نفسه على التحقيق او بعض جُملته، لأنه يؤدّي الى ذلك.

وكان يقول: «إن العلم بالألم غير الألم وإن لم يجز وجود الألم مع عدمٍ العلم به على كل وجه، لأجل أنه قد جاز على شرط. ولم نقل في شرط التغاير أن نُجوز عدمه مع عدم صاحبه بكل وجه بل قلنا: شرطه أن يجوز ذلك فيه على وجه من الوجوه، ولا عِلم يوجد مع الألم الّا وجائز وجوده مع عدم الألم بأن يكون بدله علمٌ آخر، وكذلك الألم». وبمثله ايضا كان يجيب في الجوهر والعرض، وأنه وإن لم يصح وجود العرض مع عدم الجوهر ولا وجود الجوهر مع عدم العرض بكل حال فإنه لا ينكر أن يكون بدل كل عرض عرضٌ آخر، وكان يكون[1] هذا بدله غيره فقد جاز وجوده مع / عدم صاحبه [١٣٠ ب] على وجه. وبمثل هذا كان يجيب عن الاستطاعة والكسب أنهما وإن اجتمعا فكان جائزا أن يفترقا على وجه، بأن لا يكون كان أحدهما او يكون بدل أحدهما غير ما كان.

وكان يقول إن معنى العبارة في التجويز ها هنا هو أن لا يستحيل ما قلناه من وجود أحدهما مع عدم صاحبه، لأن التجويز قد يكون بمعنى الشكّ وقد يكون بمعنى «يحِلّ»، ولا مدخل لهما ها هنا. ولذلك كان يعبّر كثيرا بدل كونه[2] يجوز بأنه لا يستحيل.

وكان ينكر قول من يقتصر في معنى التغاير على الوجود ويقول إن حدّ الغير أنه موجود وحدّ الغيرَيْن أنهما موجودان، ويقول إن ما يكون حدّ الشيء فحُكمه حُكمه ويكون نائبا منابه. ولو كان كذلك لكان يقتضي وصفُ الموجود بأنه موجود غيرَه كما يقتضي ذلك وصفُ الغير، ولكانت الإضافة لازمة للموجود لزومها للغير، حتى يقال «موجود كذا» و«موجودَيْن» كما يقال «غير كذا» و«غيرَيْن». فلمّا لم يسع ذلك علمتَ أنه ليس معنى [غير معنى] موجود ولا معنى غيرَيْن معنى موجودَيْن.

وذكر في **نقض كتاب ابن الريوندي في الصفات**: «إنّي لا أقول إن البارئ تعالى لم يزل غيرا، لأنه يوجب أن يكون معه غيره وصفاتُه ليست بغيره. والمعدوم لا يجوز أن

١) الأصل: وكان لا يكون. ٢) كذا. ولعله: قوله.

يكون غيرا. وقولنا للشيء إنه غير من أسماء الإضافة وهي تقتضي غيرا، كقولنا شريك يقتضي شريكا وكقولنا أخ يقتضي اخا. فلمّا لم يصح وجودُ غيرٍ في الأزل ووصفُ الموصوف بأنه غير لا يتوحّد، لم يجز أن يقال إنه مخالف لأفعاله [الّا] عند وجود أفعاله». وقد عرّفناك مذهبه في أن ذلك مُستحَقّ لنفسه ولنفس الفعل، ففِعلُه غيرٌ لنفسه ونفسه وهو غيرٌ لفعله لنفس فعله ونفسه. ٥

[٥٤] فصل آخر في إبانة قوله في الكمون والظهور

اعلم أنه كان يقول إن الكمون والظهور من صفات الأجسام. ولا يصح وصف الأعراض بذلك على الحقيقة لأن هذه الصفة تختصّ بما يكون متحيّزا يجوز عليه الحركة والسكون، وذلك من أوصاف الجوهر. وكان يقول إن معنى كون الشيء في الشيء قد يكون / على وجهين، أحدهما بمعنى المجاورة والماسّة وذلك ككون حلول ١٠ [١٣١ أ] الجسم في الجسم، وقد يكون على معنى أن الشيء حاوٍ له فيكون ظرفا له ووعاء له. فأمّا القول بأن العرض في الجوهر والصفة في الموصوف، فكان يأبى ذلك ويقول إن ما لا يصح أن يحلّ الشيء فلا يصح أن يكون فيه، لأن كون الشيء في الشيء انما يصح اذا صح حلول فيه. وقد بينّا أنه كان يقول إن الحلول من صفات الجوهر، وإن العرض لا يصح أن يكون حالّا في الشيء ولا الصفة حالّة في الموصوف. ١٥

وبينّا أنه كان ينكر قول النظّام في المداخلة، ويقول إن الأجسام لا يصح فيها التداخل على معنى أن تكون أجسامٌ كثيرة في حيّز واحد من جهة واحدة من وجه واحد. ويقول إن الأجسام تشغل أماكنها ولا يجوز وجود جسمَيْن في محلّ. وبينّا أنه كان يقول إن الكثيف واللطيف في هذا الباب سواء، لأن الحكم انما يلزم الجسم من حيث أنه جسم واللطيف والكثيف يتّفقان في ذلك. فعلى هذا الأصل قوله في الكامنات، ككون ٢٠ الزيت في الزيتون والدُهن في السمسم، وإن ذلك على طريق المجاورة لا على طريق المداخلة.

وكان يقول في كمون النار في الحجر إنها يجوز أن تحدث عند القدح والحكّ، ويجوز أن يُحدِث الله تعالى حرارة وضوءا في الهواء المتوسّط للحجر وما يُقدَح به عند القدح

فيكون ذلك نارا ، لأن النار إسم للجسم المُضِيء الحارّ المُحرِق وانما يكون بعض الأجسام نارا بصفات مخصوصة وهَيْآت معلومة ولا يختصّ بذلك جسم دون جسم.

وقد بينّا من مذهبه قبلُ أنه كان ينكر قول من يقول إن الصوت جسم ففسد القول بكمونه.

٥ وذكر في كتاب **الإدراك** أن النار مُحرِقة في الحقيقة ، ومعنى إحراقها حركاتها وتوسّطُها أجزاء الجسم المُحترِق. وكان ينكر قول المعتزلة في ذهابهم الى ان المُحرِق مَن فَعَلَ الإحراق ، ويقول إن معنى المُحرِق كمعنى المُحترِق ، فكما أن المحترق يكون محترقا على الحقيقة وإن لم يفعل هو احتراقا لنفسه فكذلك النار مُحرِقة على الحقيقة وإن لم تفعل إحراقا هو تفرّق أجزاء الجسم المحترق. وقد بينّا أنه كان يجيز أن يفعل الله ١٠ تعالى / مماسّة بين أجزاء النار وبين ما يماسّها من الأجزاء الرقيقة كالقطن وغيره ، ويفعل [١٣١ ب] الله تعالى مع ذلك سكونا فلا تتوسّط أجزاء ما تماسّه فلا تكون مُحرِقة بل تكون مماسّة لِما تماسّه ساكنة غير متحرّكة في أجزاء ما ماسّته.

[٥٥] فصل آخر في إبانة مذهبه في الهواء وما يتعلق به من الكلام في الخلاء والملاء

اعلم أنه كان يقول إن الهواء جسم رقيق ، وهو الذي يبين بالتحريك. فمتى ما ١٥ حصلت فيه الحركةُ على وجه مخصوص وُصِفَ بأنه ريح ، واذا حصل في مخاريق الإنسان وتجاويف أعضائه على وجه مخصوص مع الحياة وُصِفَ بأنه روح. وهو الذي يمتلئ منه الزقّ عند النفخ فيه ، ولو كان عَرَضا لم يملأ الظروف. وقد يكثف الهواء فيبين طولُه وعرضُه وعمقُه كما يبين ذلك في ضياء الشمس اذا وقَع في الكُوّة. وكان يقول إن الملائكة والجنّ أجسام رقيقة أرقّ من الهواء.

٢٠ وكان ينكر قول من قال إن ذلك إسم واقع على غير معنى ، ويقول : «متى أمكن صرف الإسم الى معنى معقول وطريقةُ اللغة تقتضي ذلك فيه لم يكن لصرفه الى أنه لا مُسمّىً تحته وجهٌ».

وكان يقول : «يجوز أن يُفني الله تعالى الهواء الذي بين السماء والأرض ولا يكون بينهما شيء لا هواء ولا غيره». وكان يُجري ذلك مجرى ما يذهب اليه من إجازة فناء

بعض الأجسام مع بقاء بعض، وسواء كان ذلك في إفناء الهواء مع إبقاء السموات والأرض او في غيره من الأجسام.

وكان يقول في الرطل الذي أسفلُه[1] ثَقْبٌ وفيه ماءٌ فاذا سُدّ أعلاه لم يخرج الماء إن ذلك ليس لأجل الخلاء والملاء وانما هو من الأفعال التي تحدث على وجه من جهة العادة وجائز حدوثه على خلاف ذلك الوجه على نقض العادة، كحركة النار صعدا ٥ وحركة الحجر سفلا، وكل ذلك ممّا لا يستحيل أن يكون على خلافه. وكان ينكر قول من قال إن ذلك انما يمتنع عند السدّ للأعلى ويخرج عند فتح أعلاه لأجل دخول الهواء وخروجه، ويقول إن ذلك لو كان كذلك لم يفترق الحال فيه بين الماء والزيبق، وفي علمنا بأن الزيبق يخرج منه وإن سُدَّ رأسُه دون الماء دلالةٌ على فساد هذا الاعتلال.

[١٣٢ أ] وكذلك لو كان / الثقب واسعا كان يجب أن لا يفترق الأمر فيه. ١٠

وكان ينكر قول من قال إن العالَم ملاء، ويقول: «لو كان ملاء لم يصح التحرّك والانتقال الذي قد علمنا صحته، فلا بدّ أن يكون فيه خلاء وملاء. ومعنى الخلاء هو أن تكون أمكنةٌ فارغة ليست بمشغولة بكائنات فيها، ومعنى الملاء هو أن تكون أجزاء مشغولة في كل جزء وكائن شاغل من كل جهة».

وقد بينّا من مذهبه أنه كان لا يأبى أن توجد أجسام مفترقة ليس بينها شيء كما يجوز ١٥ أن توجد أجسام مجتمعة ليس بينها شيء، الّا أن المفترق منها يصح أن يكون بينها غيرُها وهي على ما كانت عليه، والمجتمع منها ما لا يصح أن يتوسّطها غيرُها وهي على ما كانت عليه. وكان ينكر قول من قال إن ارتفاع الهواء عمّا بين السماء والأرض يوجب اصطكاكها وتلاقيها، وإنه لا ينكر أن تبقى على ما هي عليه من ارتفاع الهواء عمّا بينها، وكذلك يقول في سائر الأجسام المجتمعة[2] اذا فَنِيَ المتوسّط بينها[3] لأنه لا يجيز تلاقيها. ٢٠

١) لعله: في أسفله. ٢) كذا. ولعل الصواب: المفترقة. ٣) الأصل: بينهما.

[٥٦] فصل آخر في إبانة مذاهبه في القول في المكان والوقت والاعتماد والتمكّن ، وإبانة مذهبه في وقوف الأرض وكيفية قوله في ذلك ، وقوله فيمن [١] نظر وراء العالَم ومدّ يده اذا كان واقفا على طَرَف العالَم على آخِرِ جزء منه

اعلم أنه كان ينكر قول من ذهب من الفلاسفة الى أن المكان ليس بجسم ولا عرض ٥ ولا جوهر ، وكان يذهب الى أن المكان لا يخلو من أن يكون جسما او جوهرا . فأمّا العرض فلا يصح أن يكون مكانا بحال . والجواهر والأجسام يصح أن يكون بعضها حالّا في بعض .

والأظهر من مذهبه أن المكان ما كان فيه الكائن بأن يكون فوقه مماسّا له مُعتمِدا عليه . فأمّا الكلام في معنى الفوق والتحت واختصاص بعض الجواهر بهذه التسمية دون ١٠ بعض فطريقُه اللغة . وذكر في كتاب **النوادر** في باب الكلام في مسألة الجزء أن قائلا إن قال «لِمَ كان ما سمّيتموه يمينا للجزء أَوْلى بهذه التسمية من أن يكون شمالا؟» فقال : / «هذا طريقُه اللغة» . وليس هذا السؤال ممّا يختصّ به من قال بالجزء بل مثله [١٣٢ ب] عائدٌ على من قال بالجسم ونفى الجزء ، اذ لا اختصاص لذلك من جهة اللغة .

وكان يقول : «إنّا لا ننكر قول من قال إن جملة العالَم بعضُها مكانٌ لبعض وبعضُها ١٥ متمكّنٌ في بعض» .

والمعروف من قوله ممّا نصّ عليه في مواضع من كتبه أن المتحرّك لا يصح أن يتحرّك عن مكانَيْن ولا الى مكانَيْن ، وهذا يؤيّد هذا القول الذي قلنا إن مكان الشيء هو ما تحت الشيء ممّا كان عليه الكائن فيه لأنه [لا] يعدّ ما فوقه مكانا . وقد يتحرّك المتوسّط لجسمَيْن وجزئَيْن عنهما الى غيرهما ، فلو كان مكانُه ما أحاط به لكان متحرّكا ٢٠ عن أمكنة . وذكر ايضا في أوّل كتاب **النوادر** فرقا بين أن يكون الكائن كائنا في مكانَيْن في حال واحد وبين أن يكون مماسّا لمكانَيْن . وأجاز أن يماسّ الجزء جزئَيْن الى ستّة أجزاء ، ولم يُجزِ أن يكون الجوهر في مكانَيْن .

وذكر في إجازة كون الجسم متحرّكا ساكنا في حالة واحدة على طريق المثال أن

١) الأصل : فيما .

الصفيحة العليا من رأس الإنسان تلقى الجوّ وتماسّه وتلقى ما تحته[١] من الصفيحة بنفسه[١]. ثم يكون ساكنا في مكانه مفارقا للجوّ الذي كان يماسّه، فيكون متحرّكا بمفارقة ما كان له مماسّا من الهواء وساكنا بتمكُّنه في المكان الذي كان فيه. فعلى هذا لا يجب أن يكون الجوّ مكانا للرأس وإن كان المتحرّك يقتضي مكانا تحرّك عنه، لأن الجوّ وإن لم يكن مكانا للرأس فهو مكان[٢] لغيره. ٥

وانما يحيل أن يتحرّك المتحرّك لا عن مكان ولا الى مكان في الحقيقة لِما هو فيه كائن. فعلى هذا الوجه يحمل قوله إن المتحرّك لا يتحرّك لا عن مكان ولا الى مكان أن يشترط إضافة المكان اليه، وإن كان يجب أن يكون مماسّا له لأنه لا يصح أن يتحرّك عن مكان ولم يكن له مماسّا.

وذكر في كتاب **الإدراك** أن الحركة مماسّةٌ مخصوصة، وهو أن تكون مماسّة الجوهر ١٠ لمكان بعد مكان بلا فصل. وهذا مستقيم على هذا الأصل، ولكنه لا يفيد كلامُه في موضع في معنى المتحرّك أنه يجب أن يكون مماسّا لمكانه بعد مماسّة لغيره من مكانه ممّا يكون مكانا له، وانما أحال أن يتحرّك المتحرّك لا في مكان ولا عن مكان / ولا الى [١٣٣ أ] مكان.

فكان يُلزِم المعتزلة على أصولهم اذا اعتلّوا في نفي الرؤية بأنها تقتضي مكانا للمرئيّ بأن ١٥ الرائي قد يرى الحجر منحدرا في الجوّ وليس الحجر في حال انحداره متمكّنا في مكان، وبهذا[٣] يجب أن يكون محمولا على ما هو أصلهم لا على ما هو أصله، لأن الحجر في جميع أحواله لابثا[٤] منحدرا في مكان. والتمكّن في المكان ليس هو ببقاء كونه في المكان لاستحالة البقاء على الكون، ولا بأن يتجدّد مثلُه في مكانه لأن ذلك يوجب أن لا يختصّ بعض ذلك بهذه الإسم، وذلك فاسد. فعُلِمَ أن المُعتبَر بما ذكرنا. ٢٠

وكان ينكر قول من قال إن المكان هو ما تحته الذي يقتضي بقاء سكونه فيه دون ما أحاط به، لذهابه الى إحالة القول ببقاء شيء من الأعراض وإحالته أن يتولّد من العرض عرضٌ.

١) كذا. ٢) الأصل: فهو في مكان. ٣) كذا. ولعل الصواب: وهذا. ٤) كذا.

وكان يقول : « وجدنا أهل اللغة يصفون مَقعَد الإنسان بأنه مكانُه ولا يقولون فيما علاه إنه مكانه ، ويأبون قول من قال إن القلنسوة مكان للرأس كما يقولون في الرأس إنه مكان لما فوقه ، فوجب بحقّ اتّباعهم في ذلك أن يكون ما تحته أخصّ به وأن يكون مكانه ممّا علا » .

٥ واعلم ايضا أنه كان ينكر ما ذهب اليه أبو هاشم من أنه يجب أن يكون مكان الشيء أكبر من المتمكّن عليه ، وكان يقول : « يجوز أن يتمكّن المتمكّن على مثله » .

وكان يحيل قول من يقول إن مكان الشيء مُدافعٌ له من الانحدار لسكونه فيه ، ويقول إن الجماد لا يصح أن يدافع ولا أن يمنع ، وأن العرض لا يولّد العرض ، وان الذي يمنعه من النزول هو حصول السكون فيه حالا بعد حال وإن ما فيه من الاعتماد لا يقتضي ١٠ النزول .

وكان لا يذهب في معنى الاعتماد الى أكثر من تمكُّن أحد الجوهرَيْن في صاحبه اذا كان مكانه . وكان يقول إنه إسم للكون اذا وقع على وجه مخصوص وإن ذلك مماسّةٌ مخصوصة . وكان لا يجعل الاعتماد الثِقْل ، وقد بينّا مذهبه في الثقل وأنه كان يأبى ما يذهب اليه أصحاب الطبائع من الطبيعة وما يذهب اليه المعتزلة من القول بالتولّد ١٥ والسبب المُوجِب للمُسبَّب وإن من الأعراض ما يُولِّد أعراضا . وكان يقول إن الساكن اذا تمكّن فانما يسكن بقدرة / يُبتدأ بها فعلُ السكون فيه أوّلا فأوّلا ، لا عن سبب مُوجِب ولا عن معنى مُولِّد له . [١٣٣ ب]

وكان يقول إن جملة العالَم لا في مكان وإن الجسم والجوهر لا يحتاج في حدوثه الى مكان ، اذ لو كان كذلك تعلّق بما لا يتناهى وذلك مُحال لِما عُلِمَ من تناهِي الأجسام ٢٠ والجواهر .

وكان يقول في وقوف الأرض إنه لا سبب له أكثر من اختيار الله تسكينه بابتداع السكون فيه حالا فحالا . وكان ينكر جميع ما ذهب اليه الذاهبون في تعليل وقوف الأرض من القائلين بالطبائع والتولّد ، ويقول إن الله تعالى هو المُمسِك لها والحافظ والمُقِيم والمُسكِّن لِما فيها من الأجسام والمحرّك لِما تحرّك منها اختيارا بابتداع هذه ٢٥ الأعراض فيها من غير أن يكون هناك سببٌ يولّده ولا طبيعةٌ تُوجِبه .

وكان ينكر ما ذهب اليه الفلاسفة والطبائعيون والمعتزلة القائلون بالتولّد بأن في النار اعتمادا مولّدا لتحرّكه صعدا وفي الحجر اعتمادا مولّدا للحركة أسفل، ويقول: «جميع ما فيها مُخترَعٌ لقادر حكيم يفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة». وقد بينّا مذهبه في إنكاره القول بالطبائع وجمعه بينه وبين المعتزلة[1] في المعنى.

٥ وبينّا أنه كان يقول: «الحوادث على ضربَيْن، حادثٌ يقتضي محلاّ يقوم به وهو العرض لا يصح حدوثه قائما بنفسه، والضرب الثاني ما لا يقتضي محلاّ يقوم به وهو الجوهر والجسم»، وأن قوله في جواز حدوث جسم واحد لا في مكان كقوله في جواز حدوث الأجسام لا في مكان. وعلى هذا الأصل يبني القول في حدث أجسام العالم وحدوث جملتها لا في محلّ.

١٠ وأمّا قوله في الوقت والزمان والحين والأجل، فانه كان يقول إن ذلك ممّا تتقارب معانيها وإنه ليس يختصّ الوقتُ والزمانُ بنوع من الحوادث مخصوص بل هو حادث يحدث بحدوث غيره وعند حدوث غيره، وإن كل حادث معلوم الحدوث اذا عُلِّقَ به حدوثُ ما لم يُعلَم حدوثُه قيل إنه وقتٌ له وزمانٌ. فلذلك لا يصح التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقي وانما يصح بالحادث وما يجري مجراه. فلذلك لم يجز أن يقول

[١٣٤ أ] القائل / إن وجود القديم موقّت وإن الذي هو باقٍ من الأجسام وقت لِما يحدث. ١٥

وذكر في الآجال إن الأجل هو الوقت. واذا قلنا «جاء أجل فلان» فمعناه وقت حدوث موته وبطلان حياته. وأجل الحياة هو وقت حدوث ما ينفيها ويُبطِلها، وأجل الموت حال حدوثه، وأجل الدَيْن الوقت الذي تنقطع في امتداده مطالبةُ المديون به.

وكان يقول: «إنّا لا ننكر أن يُجعَل كل واحد من الحادثَيْن وقتا للآخر بحسب حال

٢٠ المُخاطَب ومعرفته لها. وانما جعل الناس حركات الفلك أوقاتا لمّا كان أظهر وأشهر، فغلب على الناس التوقيت بها لظهور حالها. فلذلك لم يخصّ به الليل والنهار، لأن[2] حال غيرها كحالها اذا عُلِّقَ به حدوثُ ما لم يُعلَم حدوثُه وقد عُلِمَ حدوث المُعلَّق به».

وكان ينكر قول من يقول إن الوقت ما بين الأفعال، لأن الفعل الأوّل قد يكون له

١) كذا. ولعل الصحيح: وبين قول المعتزلة. ٢) الأصل: ولأن.

وقت وكذلك الآخِر، فالاقتصار في معنى الوقت على مَدَى ما بينهما لا يصح. وكيف يصح ذلك والفعل الواحد يجوز أن يكون له وقتٌ[١] وإن لم يكن بينه وبين غيره مدًى؟

والليل والنهار لا يمتنع كونهما أوقاتا، لأن الليل حركات الفلك والشمس بحيث لا تراها في الليل لعارضٍ، والنهار حركات الشمس بحيث ما يراها مَن هو نهارٌ له من غير ٥ عارض، وأنه يُرجَع بهما الى حركات الشمس على بعض الوجوه على مجرى العادة والى غيرها على حسب الاصطلاح والموافقة عليها.

وكان ينكر قول من يقول إن الزمان والوقت ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. وكان يقول: «لا يخلو من أن يكون واحدا، فاذا كان عرضا فلا بدّ له من محلّ». ولا ينكر أن يكون له وقت بحدوث غيره، الّا أنه لا يقتضي حدوثُ الحادث عنده مكانا ولا ١٠ زمانا من جهة الحدوث الّا أن يكون الحادث مخصوصا بحكم جائز فيكون بعض ما يحدث مستغنيا عن المحلّ وبعضه اليه محتاجا. وكان لا ينكر أن يكون الوقت نفسه حادثا لا في وقت والمكان نفسه حادثا لا في مكان.

وكان يقول فيمن نظر وراء العالم ومدّ يده إن قول القائل إنه يذهب / او لا يذهب [١٣٤ ب] مُحال، لأنه بقوله «يذهب» أوجب مكانا يذهب فيه ويقطعه ويُفرغه، وبقوله إنه آخِر ١٥ العالم ما رفع هذا القول. وكذلك يحيل أن يرى الرائي ما لُبِسَ بشيء. وقد بيّنّا قوله في إحالة رؤية المعدوم واستحالة قول من قال إنه يرى وراء العالم شيئا وقد قدّرنا (؟)[٢] أنه معدوم وليس بموجود، فالجواب عن ذلك على هذا الأصل على هذا النحو.

واعلم أنه كان يقطع القول بأن الأرض واقفة ليست بمنحدرة سفلا ولا صاعدة ولا متمايلة يمينا وشمالا. وأفسد قول من ذهب من الدهرية الى أنها تهوي سفلا وقول من ٢٠ ذهب منهم الى أنها تتصعّد. وكذلك أفسد قول من قال إنها تتدافع بأجزائها، وكذلك قول من قال إن تحتها جسما صعّادا يرفعها فيبطُل ويتجدّد مكانه حالا فحالا. ويقول إنها واقفة بإيقاف الله تعالى لها وفِعل السكون فيها مرّة بعد أخرى. فأمّا الصفيحة السفلى فلا

١) الأصل: وقتًا. ٢) الأصل: قارنا.

توصف بأنها ساكنة ولا متحرّكة ، وإن كان فيها المعنى الذي إن لو كان مكانٌ سُمِّيَ ساكنا فيه به الّا أنه لا يسمّى به ولمّا كان مكانٌ.

[٥٧] فصل آخر في إبانة مذهبه فيما يُرى في المرآة وقوله في الرؤيا وتعبيره وقوله في الشياطين والجنّ والمَلَك وقوله في جواز مداخلة الجنّ أجسام الناس وقوله في علم الشيطان والمَلَك بما يهمّ به الإنسان وقوله في إبليس إنه كان من الجنّ او من الملائكة وقوله هل هم مكلّفون ام لا ٥

اعلم أنه كان يقول فيما يراه الرائي عند مقابلة المرآة او الجسم الذي يكون في غاية الصقالة والإشراق إن ذلك قد يكون إدراكا على الحقيقة مِن فِعل الله تعالى يحدُث عند هذا النوع من المقابلة لهذا النوع المخصوص من الأجسام ، من غير أن تكون المقابلة أوجبت ذلك او انعكاس الشعاع منه عليه اقتضاه. وذلك أن أصله فيما يُدرَك أنه ليس ١٠ من شرط صحّة إدراك المُدرِك له مقابلتُه للمُدرَك او اتصّال / الشعاع منه به وانما كان [١٣٥ أ] يقتصر في ذلك على وجوده ووجود إدراكه له ، فاذا وُجِدَ ووُجِدَ إدراكه له صحّ كونُه مُدرِكا له.

وكان ينكر قول من يذهب في ذلك الى أنه انما يدركه بانعكاس الشعاع عليه مع مقابلته له. وكان ينكر ايضا قول من يذهب الى أنه انما يدركه لانطباعه في العين ، لأجل ١٥ أنه قد يرى الكثير ممّا قابَلَ عينَه ولا ينطبع الكثير في القليل من الأجسام. وكذلك كان ينكر قول من زعم أنه يحدث في المرآة على مثل تلك الخِلقة لمثل هذا ، وهو أنه قد يرى عند ذلك السماء والأجسام العظيمة الكثيفة ، وما لا يجوز أن يوجد في قدر المرآة فباطل أن يُرَى لأجل حدوث مثل ذلك فيه.

قال : « وقد يكون ذلك نوعا من التخيّل والتوهّم ولا يكون على الحقيقة رؤيةٌ ولا ٢٠ إدراك ، كنحو ما يرى في النوم او كنحو ما يتخيّل اليه عند جلوسه في السفينة من حركة الشطّ ويتخيّل اليه من دوران ما حوله عند تدوير نفسه ، وكل ذلك وَهْمٌ وتخيُّل ».

وكان يقول إن الإدراك لا ينفكّ من العلم بالمُدرَك ، والعلم انما يتعلّق بالمعلوم على ما عليه المعلوم ، فاذا توهّم وجهَه في السيف طويلا وفي المرآة الكبيرة كبيرا فانما ذلك تخيُّل

وتوهُّم ولا يجوز أن يكون إدراكا وعلما به لكونه بخلاف تلك الهيئة معلوما عليه ضرورةً. وكان يقول في الفصل بين ما يكون إدراكا وتخيّلا من ذلك أن المُعتبَر في الفصل بينهما هو بالرجوع الى ما ذكرنا من كون المرئيّ على ما رآه والمُدرَك على ما أدركه على نحو ما عَلِمَه ضرورةً، فأمّا اذا كان بخلاف ذلك فتخيُّل وتوهُّم.

٥ وكان يقول فيما يُرَى في النوم إن أكثر ما يراه الرائي في النوم فهو الذي يكثر فِكرُه وتمنّيه له فيعتقده في حال النوم ويتخيّل اليه، كالواحد الذي يفكر في الأمر ويتمنّى ويدبّره في نفسه حتى يصير كالمتصوّر له حتى اذا ميّز حاله عَلِمَ أنه كالساهي. فاذا كان ذلك في بعض أحوال اليقظة كذلك فمثله في حال النوم.

وكان ينكر قول من يجعل للطبع في ذلك تأثيرا، ويقول إن الطبع ليس بمعنى يصح ١٠ أن يُضاف اليه شيء على الحقيقة. قال: «ويجوز أن يكون بعض ذلك من وسواس الشيطان وهو ما يعتقده ويخطر[1] له من الشيء / بعد أن لا يكون من تأثير الشيطان في [١٣٥ ب] القلب، لأن الدلالة قد قامت على أصله أن الجسم لا يجوز أن يفعل في غيره شيئا». قال: «وقد يكون من دعاء المَلَك ايضا فيكون لُطفا في فعل الخير وتنبيها على الزجر عن المعصية والرغبة في الطاعة». قال: «وقد يكون ذلك نوعا من التخيّل على نحو ما ١٥ يكون مثله في حال اليقظة عند أكل بعض الأشياء التي تُخدِّر». وكان يقول إن الأخبار التي وردت في النوم ممّا يقتضي المدح يجب حملُها على الرؤيا الذي يكون خاطِرَ خيرٍ من قِبَل المَلَك ولُطفا في الترغيب في فعل الخير.

وكان يقول في تعبير الرؤيا إن ذلك قد يكون حقّا وعلامة لِمَا يحدث من خير او شرّ. وانما يعتمد في ذلك تأويل الرسل وأهل العلم اذا استنبطوا ذلك من أصولهم وكان لهم ٢٠ على ذلك شاهدٌ في الأصول الثابتة.

وكان ينكر قول من يرى أن ما يراه في النوم كما يراه في اليقظة في جميع الأحوال، لأن ذلك قد يكون تخييلا وتوهّما وقد يكون كمن يرى السراب فيظنّه ماء فلا يكون كما رأى. فكما أن التخييل قد يكون في حال اليقظة فكذلك في النوم. وكان يقول إن

١) الأصل: يُخطِرُ.

الإنسان يعلم ضرورة الفرق بين ما يراه في منامه وبين ما يراه في يقظته. ألا ترى أن الإنسان ربّما رأى رأسه في النوم بين يديه وانما يرى رأسه بعينَيْه اللتَيْن في رأسه على عنقه، وكذلك يرى الأمور المستحيلة التي لا يصح عليها، وكيف يصح أن يقال إن ما يراه في النوم كما يراه في اليقظة؟

وكان يقول في رؤية الجنّ والملائكة إن الذي له لا يُرَوْن الساعة هو وجود المانع من إدراكهم في محلّ إدراكهم، ولو وُجد الإدراك بدل المانع منه لصح أن يُدرَكوا. وكان ينكر قول من يقول إن الذي له لا يُرَون رقّةُ أجسامهم، لأن الرقّة لا تمنع الرؤية. وذلك أنها في غير محلّ الرؤية، وما لا يكون في محلّ الرؤية فلا يصح أن يمنع منه كما أن السواد الذي في زيد لا يصح أن يمنع البياض الذي في عمرو. وكان يقول إن الرقّة لا تمنع من الرؤية. ألا ترى أن الملائكة الذين كانوا يُرَون في وقت الرسول صلى الله عليه وسلّم[1] وأن بعضهم على رقّتهم يرى بعضا؟ وكذلك يراهم المُعايِن للموت مع ضُعف المُعايِن ورقّة ما يراه. وكان ينكر قول من زعم إنهم لا يُرَون لأجل أنه لا ألوان لهم، من قِبَل أن عنده لا يصح أن يخلو شيء من الجواهر من الألوان، / [١٣٦ أ] وكان عنده اللون والمتلّون مرئيّان.

وكان يقول على أصل مَن يرى جواز الكرامات للأولياء إنه لا ينكر أن يرى بعضُنا المَلَك والشيطان ويكون ذلك كرامة له وعلامة لوَلايته لأن ذلك من الأمور التي فيها نقضُ العادة. وكان يقول: «قد يجوز أن يتخيّل لبعض الناس فيتوهّم أنه رأى واحدا من الملك او الجنّ في أمر يظهر له فيظّن أنه ملك او شيطان ويعتقد في ذلك اعتقادا فاسدا ولا يكون الأمر كما اعتقده».

وقد بينّا مذهبه أنه كان ينكر قول من يزعم أن الجسم يفعل في غيره شيئا، سواء كان جنّا او ملكا. فأمّا دخول الشيطان في أجزاء الإنسان فإن الخبر ظاهر عن الرسول صلى الله عليه أن الشيطانِ يجري من ابن آدم مجرى الدم. وقد بينّا أن جواز دخوله في مخاريق الإنسان غير ممتنع في العقل، كما أن الجسم اللطيف قد يجوز دخوله في الظروف والأوعية كذلك لا يمتنع دخوله في الإنسان. وكان يقول إن الجنّ وإن دخلت في مخاريق

١) ؟ لعل هنا ثغرة.

أجزاء الإنسان فلا يجب لأجل ذلك أن يكون الصَرْع والجنون منه ، لأجل أن ذلك قد يمكن أن يكون حادثا عند دخوله فيه. قال : «ومن زعم أن الجنون يكون من الشيطان ومن إلقاء الظلّ على الإنسان فقد أخطأ ، لمّا قلنا إن الشيطان وإن دخل في مخاريق أجزائه فلا يصح أن يكون فاعلا فيه شيئا . فأمّا «مسّ الشيطان» فقد يحتمل أن يكون ٥ بمعنى وَسْوَسته وتزيينه (؟)[1] ودعوته ودخوله في أجزاء الإنسان ، لا أنه يقدر أن يفعل في غيره شيئا » .

فأمّا القول في إبليس هل كان من الملك او من الجنّ فقد ذكر في كتاب **التفسير** أنه كان من الملك ، وأن قوله تعالى ﴿لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[2] في بعض دون بعض ، وقوله تعالى ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[3] فيحتمل أن يكون سمّاه بذلك ١٠ باستتاره عن الأبصار لأن أصل هذه الكلمة من الستر ، ومنه الجَنِين سُمّي جنينا لاستتاره في بطن أمّه ، ومنه المجنون وهو كمن سُتِرَ عليه عقلُه . وعلى هذا قوله ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[3] استثناء من الجنس ، وهو ظاهر الكلام.

فأمّا تسمية الجنّ والملك بأنهم روحانيون فقد يحتمل أن يكون ذلك لرقّة أجسامهم ولطافة أجرامهم حتى شُبِّهوا بالروح وهو / الريح . وقد ورد في الخبر أن الملائكة خُلِقوا [١٣٦ ب] ١٥ من النور والجنّ من النار.

فأمّا القول في وسواس الشيطان ودعاء الملك فإنه كان يقول : «يحتمل أن يكون ذلك بأن يفعلوا كلاما خفيّا بحيث يستمع القلب ويُدرِك به» . وعليه كان يتأوّل قوله تعالى ﴿ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾[4] لأَن الصدر محلّ القلب ويقرب من السمع . فأمّا ما يخطر ببال الإنسان ممّا يُلقيه الله تعالى في القلوب فقد يجوز أن يكون هو الفكر.

٢٠ وليس يجب أن يعلم الشيطان ما يفكر فيه الإنسان ويريده ويعزم عليه ، لأن الطريق الى المعرفة بالغائب خبر او نظر . فقد يمكن أن يكون عزم الإنسان يوافق وسوسة الشيطان او دعاء الملك على فعل الشيء وينصرف عنه بدعاء الملك ويتزيّن له فعلُ الشيء ويُرغَّب فيه بدعاء الشيطان ووسواسه ، فيكون ذلك موافقةً لِما دعا اليه وزيّن له ويقوّيه إيّاه في

١) الأصل : ترسه ٢) التحريم ٦. ٣) الكهف ٥٠. ٤) الناس ٥.

فعل الخير والشرّ من غير أن يكون الملك او الشيطان يعلم ذلك من عزم الإنسان وإرادته. وقد يجوز أن يكون ذلك لعلامات موضوعة لهم ودلالات منصوبة يستدلّون بها على قصد القاصد الى الخير والشرّ من الناس. وقد قيل إن الختم على القلوب في قوله عز وجل ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[١] بوضع علامات وإظهار تأثيرات فيها يميّز بها الملك والشيطان قلوب أهل الخير والشرّ. ٥

وأمّا القول في الجنّ والملائكة هل هم مكلَّفون ام لا فإنه كان يذهب مع أكثر أهل النظر الى أنهم مأمورون منهيّون مكتسِبون لأحوالهم باختيار. والقرآن يدلّ على ذلك بما فيه من ذكر مدح الملائكة والإخبار عن أحوالهم أنهم لا يعصون ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وذمّ الشياطين، وما يُعلَم من دين الرسول صلى الله عليه فيه أنه كان يعظّم الملائكة تعظيم المكلَّفين ويذمّ الشياطين ذمّ المأمورين المنهيّين. وكذلك قال تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[٢]. فلا ينكر أن يكون في الجنّ مؤمنون من أهل الجنّة وكافرون من أهل النار. وكذلك لا ينكر ما ذهب اليه أصحابنا أن النبيّ صلى الله عليه مبعوث الى الجنّ والإنس وأن فيهم من آمن وفيهم من كفر، كما قال عز وجل مُخبِرا عنهم ﴿فَآمَنَّا بِهِ﴾[٣]. / ١٠ [١٣٧ أ]

[٥٨] فصل آخر في إبانة مذهبه في فرع من فروع باب القول بالتولّد ممّا اختلف فيه أهل النظر، وهو قولهم في الذرّة تقع على السفينة الكبيرة هل يجب أن ترسب بعض الرسوب بوقوعها عليها. ١٥

اعلم أنّا قد بينّا لك من مذهبه في باب التولّد أنه كان ينكر أن يتولّد العرض عن العرض، وأنه كان يقول إن الحوادث كلها مختَرَعة مختارة ابتداءً لله تعالى من غير أن يكون فيها شيءٌ مولّدا لشيء او حادثٌ موجبا لحادث او مُسبَّبٌ مقتضًى عن سبب. ٢٠ وكان ينكر قول من ذهب الى القول بالطبع والطبيعة وإنهما يُوجِبان ويُسبِّبان ويُولِّدان، ويجمع بين الطبائعيين والمعتزلة في الردّ عليهم وإنكار مذهبهم في باب التولّد والطبيعة،

١) البقرة ٧. ٢) الأعراف ١٧٩. ٣) الجن ٢.

ويقول إن أحد القولَيْن مشتقٌ من صاحبه وإن من أنكر منهم فعل الطبيعة وأجاز التولّد فقد ناقَضَ.

فعلى هذا الأصل جوابُه في هذه المسألة ونظائرها، لأنه لا ينكر أن ترسب السفينة عند وقوع الذرّة عليها لا لأجل وقوعها ولا لأن وقوعها عليها يولّد الرسوب لها ويُوجِبه.
٥ ولا ينكر أن لا ترسب شيئا بوقوعها عليها. وكذلك لا ينكر ايضا أن يقع عليها الجبل الكبير فلا ترسب شيئا في الماء وتقع عليها الذرّة فترسب فيه، وذلك بأن يخترع الله تعالى عند ملاقاة الجبل لها سكونا وأن يُحدِث فيها حركات سفلا عند وقوع الذرّة عليها.

وهكذا كان يقول إنها اذا مُلِئَت فغرقت إنها لم تغرق لعلّة موجبة من كون ما فيها. وبه كان يجيب عن مسألة القَفِيز الزائد على الكُرّ اذا طُرِحَ في السفينة فغرقت منه أنها لا ١٠ تغرق لأجل الكرّ ولا لأجل القفيز وانما غرقت[1] لأجل ما فعل الله تعالى من حركتها أسفل وعلوّ الماء عليها.

وكذلك كان يقول فيما يحدث من السُكر عن شرب الشراب المُسكِر وما يحدث من الشبع عند أكل الطعام والريّ عند شرب الماء والبُرء عند شرب الدواء والاحتراق عند مماسّة النار وهبوط الحجر عند الإرسال في الجوّ، إن كل ذلك ليست[2]/ بمعانٍ مُوجَبَة عن [١٣٧ ب] ١٥ طبع يُوجِبها ولا حادثةٍ عن سبب يولّدها، وإن جميع ذلك اختيار الله تعالى يُحدِثها على عادةٍ أجراها في إحداثها، ومُمكنٌ اختلافُ الحال في وقوعها وحدوثها وأن يحدث وأن لا يحدث وأن يحدث على بعض الوجوه دون بعض. وكلٌّ مبنيٌّ على أصله في أن المُحدَث لا يصح أن يفعل في غيره شيئا ولا أن يكون الميّت مكتسبا ولا فاعلا، وأن جميع الحوادث مُختَرَعة لمُحدِث واحد مختارٍ في إحداثها يُحدِثها على ما يريد وعلى ٢٠ الوجه الذي يصح أن يحدث ولا يستحيل حدوثه عليه. فاعلَمْه إن شاء الله.

١) الأصل: غرق. ٢) كذا.

[٥٩] فصل آخر في إبانة مذهبه في باب وجوب النظر وما يتعلّق به من ذكر مذاهبه في معنى العقل ومعنى النظر والطريق الذي به يُعلَم وجوب النظر، وذلك مقدّمة لما نريد أن نُتبعه من ذكر الكلام في أدب الجدل وأحكامه ورسوم المعارضات والمناظرات

اعلم أنه كان يذهب في معنى العقل الى أنه هو العلم. ويعتمد في ذلك اللغة وما عليه ٥
أهلها من فائدة معنى هذه الكلمة، وذلك أنهم لا يفرقون بين قول القائل "عقلتُه" و"عرفتُه" و"علمتُه"، ويحيلون قول القائل اذا قال "عقلتُه ولم أعلَمْه"، اويقول "علمتُه ولم أعقِلْه"، كما يحيلون قولهم اذا قال "عرفتُه ولم أعلَمْه". فكما تبيّن بذلك أن العلم والمعرفة معناهما واحد فكذلك تبيّن بمثله أن العقل والعلم معناهما واحد. وكان يقول إن علم الله تعالى انما لا يُسمّى عقلا لأجل أن الأمّة قد منعت من ذلك، وأوصافُه وأسماؤه ١٠
طريقُها التوقيف. وكان يقول إنه لا يقال لكل مَن علم شيئا إنه عاقل مطلقا كما لا يقال ايضا لمن عرف بابا او مسألة إنه عالم مطلقا حتى يفيد الكلام فيقال "هو عالم بكذا"، لأجل وقوع اللبس والإيهام في إطلاقه. فكذلك سبيل القول في إطلاق وصف القائل بأنه عاقل.

وكان يقول إنه لا يختصّ بذلك علمٌ ضروريّ من علمٍ مُكتسَب. وقد جرت عادة ١٥
[١٣٨ أ] أهل اللغة أن يقولوا «العقل نوعان غريزيّ / ومُكتسَب»، ويشيرون بالغريزيّ الى الضروريّ الذي لا يُجتلب بالنظر والفكر، وبالمكتسَب الى العلم الذي يُستجلب بالنظر والاستدلال.

وكان يقول إن ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلّمين بأن التكليف يتوجّه على العاقل فالمراد بذلك العالِم بأكثر المنافع والمضارّ المُميِّز للخير والشرّ الذي ٢٠
يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب. فلذلك لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم إنها تعقل مطلقا، وإن كانت تعلم كثيرا من المعلومات ضرورة.

وكان يقول إنه ليس يُراعَى في صحة تسمية العلم عقلا اجتماع علوم ضرورية كما ذهب اليه الجُبّائي، بل كل علم عقلٌ وكل عقل علمٌ من طريق المعنى. فأمّا الإطلاق والتعارف في ذلك فعلى حسب ما بينّاه. ٢٥

وكان يقول إن معنى النظر المقرون بذكر القلب هو الفكرة والتأمّل ، وذلك نحو أن يفكر فيما يشاهد ليردّ اليه حُكم ما لم يشاهد فيعلم مماثلته لحُكمه من مخالفته. وقد بيّنا فيما قبلُ ما كان يذهب اليه من شروط النظر الذي يحدث عنه العلم ، فاذا حصل النظر على تلك الشروط التي ذكرناها قيل وجب العلم بحكم المنظور فيه ، إمّا على طريق مماثلة ما ٥ شاهد او على طريق مخالفته. وكان يذهب الى أن ذلك النظر على ذلك الشرط يُثمِر العلم ، لا على معنى التولّد كما تذهب اليه المعتزلة في قولها إن النظر مُولِّد للعلم.

وكان يقول إن وجوب النظر فيما يجب فيه النظر يُعلَم سمعا ، وينكر قول من قال من المعتزلة إن ذلك يُعلَم ضرورة. وكان يقول : «انما يُعلَم حُسن النظر ابتداء وانتهاء بعلم مكتسب ، وهو أن يحدث النظر موافقا لأمر الله على سبيل ما يُعلَم به سائر ما يُعلَم ١٠ حُسنُه». وكذلك كان يقول إن سبيل وجوب ما يجب من النظر كسبيل وجوب ما يجب من سائر الشرائع إن طريق ذلك أجمع السمع. وكان ينكر قول من ذهب من أصحابنا ومن المعتزلة الى أن وجوب بعض ذلك يُعلَم ضرورة او من جهة الخواطر المخوِّفة والمحذِّرة. وكان / يقول إن ذلك غير معتمد ولا موثوق به من جهة الخواطر لأنها تتكافأ [١٣٨ ب] وتتعارض.

١٥ وكان يقول إن الواجب قد يتقرّر وجوبُه على المكلَّف وإن لم يعلمه واجبا عليه. وذلك كقول الداعِي صاحب المعجزة اذ قال «انظُرْ في معجزتي فإنك إن لم تنظر فيها عُذِّبتَ وعُوقِبتَ» ، فإن هذا القول من الصادق إيجاب عليه وإن لم يكن قد علم صدقه ولا تحقّقت صحةُ معجزته عنده بل يكون حالُه أن لو أراد النظر في ذلك لَوَجَدَ الى العلم بصدقه سبيلا. واذا كان كذلك تقرّر عليه وجوبُ ما يجب عَلِمَ او لم يعلم اذا كان المُخبِر ٢٠ له بذلك ذا معجزة صحيحة.

وقد بيّنا فيما قبل مذهبه في أنه يقصر الواجبات على السمع دون العقل ، ويقول إن التكليف كله سمعيّ وإن العقل لا يوجب شيئا ولا يُكلَّف العاقل من جهته شيئا ، وإن حُكم مَن لم تأته الدعوة ولم تبلغه الرسالة الوقفُ لا يُقطَع على أفعالهم بقبول ولا ردّ ولا ثواب ولا عقاب ولا طاعة ولا عصيان[1] ولا حَسَن ولا قبيح. وكان يقول إن الواجب ما

١) كذا في متن الأصل. وفي الهامش : معصية.

لا يُؤمَن فيه ، إن تُرِكَ ، العقابُ بأغلب الأمور او يتيقّن ، وإن ذلك ممّا لا يمكن التوصّل اليه عقلا لأجل أنه لا دليل فيه على ما يكون في العواقب من المضارّ والمنافع . فلذلك كان يعتمد فيه على السمع الصادق ويعدل عمّا تتكافأ فيه الظنونُ وتتساوى فيه الآراءُ .

[٦٠] فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الدليل والاستدلال والدلالة والمستدِلّ ٥ والمستدَلّ عليه والدالّ والمدلول ، ويتضمّن ايضا الكلام في إبانة مذاهبه في باب الاستدلال وأقسامه والاستشهاد وأنواعه

اعلم أنه كان يقول إن معنى الدليل والدالّ كمعنى العليم والعالِم في أنه مأخوذ من الدلالة كما أن عالما مأخوذ من العلم وكذلك عليم . وكان يقول إن الدلالة هي العلامة التي بها يدلّ الدالّ على المدلول عليه من إشارة او أثر او حُكم مقتضٍ لحُكم مقتضًى . وكان ١٠ يقول إنه قد يُوضَع الدليل والدالّ في موضع الدلالة توسّعا لأجلِ ما بين الدالّ والدلالة من التعلّق ، وهذا كما يقولون « للمعلوم علمٌ » و« للمقدور قدرة » لِما بينهما من التعلّق .

[١٣٩ أ] وكان يقول إن / الاستدلال له معنيان ، أحدهما انتزاع الدلالة والثاني المطالبة بالدلالة . فأمّا اذا كان انتزاعا للدلالة واستنباطا لها فإنه قد يصح من واحد ويكون ذلك حال المفكّر والناظر . وأمّا اذا كان الاستدلال بمعنى المطالبة بالدلالة فإنه يكون مقتضيا ١٥ لإثنَيْن مُطالَب بالدلالة ومُطالِب بها . وكان يقول إن المستدَلّ عليه هو المحكوم به وهو الحُكم . وكان يقول إن الاستدلال هو النظر والفكرة من المُفكِّر والمتأمِّل ، وهو الاستشهاد وطلبُ الشهادة من الشاهد على الغائب .

وكان يقول : « معنى قولنا« شاهد وغائب » كمعنى قولنا « أصل وفرع » و« منظور فيه ومردود الى المنظور فيه » و« معلوم ومشكوك فيه مطلوب علمُه من المعلوم » » . وكان يقول : ٢٠ « ليس المراد بالغيبة ها هنا البُعد والحجاب ، وانما المراد غيبة العلم وذهاب العالِم عن العلم به » . وكان يقول في معنى المشاهدة والشاهد إن ذلك يرجع الى المعلومات التي هي الأصل في باب الاستدلال .

وكان يقول إنه لا ينكر أن يكون أصلُ عِلم الاستدلال علمَ الاضطرار ولا ينكر أن

يكون أصلُه علمَ الاستدلال ايضا ، لأن المعلوم بالاكتساب قد ثبت فيصير أصلا لغيره ، كنحو ما علمنا من إثبات الأعراض التي ليست بمُدرَكة بالنظر ثم جعلنا العلم بذلك أصلا للعلم بحدثها[1] وكان يقول إن المستدلّ انما يطلب باستدلاله عِلْمَ ما لم يعلم بأن يردّه الى ما علم وينتزع حُكمَه منه. وكان يقول إن سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورةً
٥ في باب العقليات كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصول والأمّهات واليها يقع الردّ وعندها تنتهي المطالبة ويقبح من السائل فيها أن يقول « لِمَ » ؟

وكان يقول في أقسام الاستدلال وطُرُقه إن ذلك على أنحاء. فمنها ما سبيل القول في الغائب عن حواسّنا كسبيل ما بحضرتنا في أنّا نعرف الذي بحضرتنا باستدلال كما نعلم ما غاب عنّا. وذلك كالذي تظهر منه الأفعال فيما بيننا فتدلّ على أنه حيّ عالم قادر[2] ،
١٠ فسبيلُ العلم بأنه حيّ عالم قادر كسبيل العلم بمَن / ظهرت منه الأفعال وهو غائب عن [١٣٩ ب] حواسّنا ، لأن طريق العلم بأن الذي غاب عنّا حيّ عالم قادر هو مثل طريق العلم بأن مَن بحضرتنا حيّ عالم قادر. ولسنا نقول إن من غاب عنّا حيّ عالم قادر قياسا على أنّا لم نشاهد فاعلا الّا حيّا عالما قادرا ، ومن قال ذلك كان غالطا ، بل نقول إن العلم بالقديم أنه حيّ عالم قادر بظهور أفعاله الحِكْمية منه. وذلك أنه لو جاز أن يظهر العالَم على
١٥ إتقان صَنْعه ممّن ليس بعالِم ولا حيّ قادر كان ظهور الأعراض ممّن ليس بعالم ولا حيّ ولا قادر أَجْوَز. فدلّت أفعال القديم على أنه حيّ عالم قادر كما دلّت أفعال الإنسان اذا كانت مُحكَمة على أنه عالم قادر حيّ ، اذ كان الطريق الى أن العالِم منّا عالم قادر حيّ هو الاستدلال لا المشاهدة. وذلك الفعل هو الذي يُعلَم بظهوره حياةُ مَن ظهر منه منّا وقدرتُه وعلمُه ، وكذلك فعلُ القديم عندنا يُعلَم به حياتُه وعلمُه وقدرتُه استدلالا.

٢٠ لأن هذا كما أنّا اذا علمنا بالكتابة الظاهرة منّا أن لها كاتبا وبالبناء أن له بانيا وبالفعل أن له فاعلا ، ثم رأينا كتابة وبناء وفعلا ولم يكن الذي بناه وكتبه وفعله حاضرا لحواسّنا ، استدللنا بالكتابة التي وجدناها وبالبناء والفعل أن لها بانيا وكاتبا وفاعلا ، لأنه لو جاز حدوث العالَم والأجسام لا مِن فاعلٍ لم يكن ذلك أبعد من ظهور الكتابة لا من كاتب

١) الأصل : بحدثه.   ٢) الأصل : حي قادر عالم.

ومن حدوث الأعراض لا من فاعل. فلمّا كان الفعل الذي بحضرتنا يُعلَم فاعلُه بحدوثه فكذلك الكتابة والبناء. وكل فعل وكتابة يُعلَم به أن له فاعلا وكاتبا من هذا الضرب من الاستدلال هو أن يستدلّ على الشيء بأن ينقسم في العقل الى أقسام فيُفسِد الأقسام كلها الّا واحدا، فيعلم أن ذلك القسم هو الصحيح.

٥ وكان يقول في النوع الآخر من الاستدلال كنحو ما ذكر الله تعالى من التنبيه لمُنكِري الإعادة على الاستدلال بالابتداء على الإعادة لمّا قال ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى﴾[1]. قال ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[2]. وقال ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[3]. في كل ذلك ينبّههم على [١٤٠ أ] الاستدلال بالانتهاء على الابتداء وعلى / الإعادة بالابتداء الذي أقرّوا به واعترفوا بصحته، فأراهم أن ما صلح للابتداء من القدرة فهو يصلح للإعادة. ١٠

وكان يقول: «والنوع الآخر من الاستدلال فهو كاستدلال المستدلّ بقدرة الله تعالى على خلق أجزاء الخردلة مجتمعة لا افتراق فيها على أنه قادر على خلقها مفترقة لا اجتماع فيها، كما أنه لمّا قدر على تحريكها قدر على تسكينها».

وكان يقول إن ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: «يجوز أن يكون الشيء موصوفا في الشاهد بصفة من الصفات لعلّة من العلل ١٥ فالواجب أن يُقضَى بذلك على الغائب اذا استوت العلّة[4] لأن ذلك هو طرد العلّة في المعلول، وذلك كالمتحرّك والعالِم الذي انمَا كان عالمًا متحرّكا لوجود الحركة والعلم به فواجب أن يُقضَى بذلك على الغائب في كل عالم ومتحرّك». وكان يقول إن هذا النوع من الاستدلال قد يُؤكَّد بأن يقال: «اذا كان الشيء في الشاهد موصوفا بصفة من الصفات لعلّة من العلل ولم يَقُم دليل على موصوف بتلك الصفة في الغائب[5] الّا قام على ٢٠ وجود تلك العلّة، فواجب أن يُقضَى على أن كل موصوف بتلك الصفة في الغائب فلأجل وجود تلك الصفة[6]». وكان يقول إنه أكّد[7] ذلك بأن يقال: «كل موصوف في

١) يس ٨١. ٢) الواقعة ٦٢. ٣) الروم ٢٧. ٤) لعل الصواب: الصفة. ٥) كذا. والظاهر أن الصحيح: في الشاهد. ٦) الظاهر أن الصحيح: العلة. ٧) الأصل: انه إن اكد.

الشاهد بصفة من الصفات لعلّة من العلل وما دلّ على العلّة فهو الدالّ على حُكمها ولم يدلّ على أن الموصوف بالصفة[1] الّا ما دلّ على تلك العلّة فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب».

وكان يقول على هذا: «إن قال قائل "أليس لمّا لم تشاهدوا نارا الّا حارّة ولا فاعلا ٥ الّا جسما فهل تحكمون على كل فاعل أنه جسم وعلى كل نار بأنها حارّة؟" أُجِيبَ عن ذلك بأن يقال له: إنّا لسنا نعلم النار الغائبة عنّا بالاستدلال عليها بالنار الحاضرة، بل نعلم أن ما وقع عليه إسم نار في الحاضر والغائب فهو حارّ بتوقيف أهل اللغة لنا على أن ما كان بهذا الضرب من الحرارة والضوء والبنية فهو نار لأنهم وقّفونا على ذلك. ولو قدحنا ماء ورأينا نارا لكنّا نُسمّيها نارا وإن لم يرها أهل اللغة بالتوقيف المتقدّم منهم. فالقول في ١٠ النار الحاضرة كالقول في النار الغائبة، ولسنا / نقول إن النار الغائبة حارّة لأجل أن النار [١٤٠ ب] الحاضرة حارّة. وكذلك اذا سألْنا أهل اللغة فقلنا "ما الجسم؟" أشاروا الى المجتمع فلا يُسمَّى في الغائب والحاضر شيءٌ جسما الّا ما كان كذلك، ولسنا نقول ان الجسم في الغائب مجتمع لأجل أنه في الشاهد مجتمع.

«وقولِ القائل "هل شاهدتم فاعلا الّا جسما؟" خطأٌ لأن الفاعل لا يُعرَف فاعلا ١٥ بالمشاهدة بل الفاعل في الحاضر عند من ثبّته فاعلا جسمٌ على التوسّع بل هو أجسام على الحقيقة، فإن اعتبر حكم الشاهد فيجب أن لا يُثبِت فاعلا الّا أجساما لأنه لم يشاهد فاعلا الّا أجساما». قال: «ولم يكن الفاعل فاعلا لأنه جسم ولا كان يُعلَم جسما بظهور الفعل منه، لأنه يكون جسما فَعَلَ او لم يفعل».

وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب: «إن قال قائل "كيف يكون ٢٠ حال مَن نشأ في بلد وبقعة لم يشاهد فيها إنسانا الّا أسود[2] او في بحر لم يشاهد فيه ماء الّا عذبا هل يجب عليه أن يقضي بأنه لا إنسان الّا أسود ولا ماء الّاعذب[3]؟"» فقال: «لا يجب عليه ذلك لأن الإنسان الذي يشاهده لم يكن إنسانا لأنه أسود. ألا ترى أن يده سوداء وليست بإنسان؟».قال: «وانما سمّينا كل من كان بهذا الضرب من التركيب

١) كذا. ولعل الصواب: على أن الموصوف موصوف بالصفة. ٢) الأصل: أسودًا. ٣) الأصل: عذبا.

إنسانا وكل ما كان بهذه الهيئة من الألوان سوادا بتوقيف أهل اللغة لنا على ذلك لا لأجل أنّا لم نشاهد الّا هكذا».

وكذلك كان يقول إن من لم يشاهد ماء الّا عذبا إنه لا يجب عليه أن يحكم أن لا ماء الّا عذب، وذلك أنه لو كان كذلك لكان معنى أنه عذب أنه ماء وكان كل من أدرك كونه ماء أدركه عذبا من جهة وجوده بيده وملاقاته بحسّه. فلمّا كان قد يُدركه ماء ٥ مَن لا يعلمه عذبا لم يكن عذبا لأنه ماء ولا كان معنى أنه ماء أنه عذب، لم[1] يجب على موضوع هذا الجواب أن يُقضى بذلك على الغائب. ولأن أهل اللغة اذا وقّفونا على أن ما كان من الماء بهذا الطعم فهو عذبٌ حَكَمْنا بأن كل ما كان في مثل طعمه من الماء عذبٌ، واذا لم يوقّفوناعلى أن كل ماء طعمُه كهذا الطعم عذبٌ لم نحكم بأنه عذب حتى يوقّفونا على إسمه. وعلينا أن نجوّز في قدرة الذي خلق هذا / الطعم أن يخلق خلافه. ١٠ [١٤١ أ]

وبمثله كان يجيب عن سؤال من يقول: «اذا لم تشاهدوا شيئا الّا مُحدَثا فيجب أن يكون كل شيء مُحدَثا، واذا لم تشاهدوا شيئا الّا عرضا او جوهرا او جسما فيجب أن تحكموا بأنه لا شيء الّا كذلك، واذا لم تجدوا إنسانا الّا من نطفة ولا نطفة الّا من إنسان فيجب أن تحكموا بأن كل إنسان كذلك، وكذلك إن لم تشاهدوا حادثا الّا ما حدث من أصل او عن أصل فالواجب أن تحكموا أن كل حادث كذلك». فطريقة جوابه في جميع ١٥ ذلك طريقة واحدة، وهو أنه يقول: «إنّا انما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب ونردّ الحُكم الى الحكم اذا استوى معنياهما واتّفقت عِلّتاهما وكان لأحدهما مثلُ ما لصاحبه. واذا لم يكن الشيء شيئا لأنه جوهر ولا لأنه عرض ولا لأنه جسم ولا لأنه لا يخلو من واحد منها لم نوجب القضاء بذلك على الغائب. ولمّا كنّا[2] انما نُثبت الشيء شيئا اذا أثبتناه موجودا ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من أَوصافه فنحكم له بمثل حُكمه، فإن ٢٠ أوجبت الدلالُة أن يكون جوهرا او عرضا او جسما حَكَمْنا له بذلك، وإن اقتضت الدلالةُ أن يكون بخلاف وصفِها اثبتناه شيئا وأحلنا وَصْفه بشيء من ذلك».

وذكر في **النقض على ابن الريوندي** أنه لا ينكر حدوث حادث ليس بجسم ولا

١) لعل الصحيح: فلم. ٢) الأصل: كان.

جوهر ولا عرض ، وأشار بذلك الى ما جرى مجرى الإسم ، لأنه حصلت التسميةُ بالعرض على ما يعرض في الجسم ولا يبقى لا على ما يختصّ نوعا وجنسا ، وكذلك الجوهر حصلت له التسميةُ على التلقيب لا على التحقيق . وقسمة الحوادث عنده إحدى هاتَيْن القسمتَيْن ، إمّا حادث يحتاج في حدوثه الى محلّ او حادث مستغنٍ في حدوثه عن ٥ محلّ . فالمحتاج الى المحلّ هو نوع العرض والمستغنى هو المُسمّى جوهراً والمُركَّب منه جسما . ولم يكن شيء من ذلك حادثا لأنه ببعض هذه الأوصاف ولا كان موجودا لذلك ايضا ، فلذلك جاز وجود موجود خارج عن هذه المعاني .

وهكذا اعتبارنا في الإنسان الذي هو من نطفة بأنه هل كان إنسانا لأنه من نطفة وهل معنى أنه إنسان أنه من نطفة؟ فاذا وجدنا أهل اللغة يشيرون الى ما كان بهذا ١٠ التركيب المخصوص / المُؤلَّف على هذه البِنْية بأنه إنسان لأجل ما هو عليه من التركيب [١٤١ ب] والبنية ، عَلِمْنا أنه كان إنسانا لأجل أنه بهذا التركيب ، فقضينا بأن كل ما كان على مثل تركيبه إنسانٌ ورجعنا في إطلاق الإسم عليه الى توقيف أهل اللغة .

وهكذا قولنا في الحادث اذا حدث في أصل إنه إن كان ممّا يقتضيه كنحو اقتضاء الأعراض محالّها فذلك حُكم واجب لها وكونُها أعراضا يقتضي فيها ذلك[١] حيث ما كان ١٥ وأين ما وُجد . فأمّا محالّها فلا تقتضي محالّا ، وهي بهذا الوصف مباينة للأعراض . واذا كان كذلك لم يجز أن يُقضَى بأنه لا يحدث حادث الّا في أصل على معنى أنه لا يحدث الّا في محلّ . اللهم الّا أن يريد المريد بقوله «لا يحدث حادث الّا من شيء او عن شيء او من أصل او عن أصل» أنه لا بدّ له ممّن يُحدِثه . فهو كذلك وهو صحيح ، ولكنه ليس كل حادث يقتضي ما يحدُث فيه وإن كان كل حادث يقتضي ما يحدُث منه ، ٢٠ والحدوث يوجب ذلك ويقتضي شمول هذا الحكم كل حادث من حيث حدوثه .

فعلى ذلك كان يرتّب هذه الأبواب ويرسم هذه الرسوم في طُرُق الاستشهاد . وفيما ذكرنا من ذلك تنبيهٌ على ما وراءه فعلى ذلك يُعتبر به ما لم نذكر . فاعلَمْه إن شاء الله تعالى .

١) الأصل : بذلك .

[٦١] فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب الجدل وأحكامه وآدابه وما يتعلّق بذلك من فروعه ويُبتنى عليه من الزوائد والأمثلة فيه ، وذكر الفرق بين النظر والجدل ، والإبانة عن معنى السؤال وأقسامه والمعارضة وأنواعها وعلامة العلّة الصحيحة وما تَبين به من الفاسدة[١] ، وذكر معنى الحدّ والحقيقة وما يجتمعان فيه من العلّة وما يفترقان ، وما يجري من الكلام مجرى الاستفراق وما يجري مجرى الإلزام ، ٥ وما يجب على السائل والمسؤول من تحرُّز وتيقُّظ وضبط لِما يذكرانِهِ في تقييد الكلام بما يجب أن يُقيَّد[٢] به ، وما يُعَدّ انتقالا وما لا يُعَدّ ، وذكر غاية ما تنتهي اليه[٣] المطالبة بـ« لِمَ » ، وذكر وجوه الانقطاع وأقسامه ومعناه / وما يتعلّق بذلك [١٤٢ أ]

أعلم أن هذا باب كبير ويجمع فنونا من العلوم ويقتضي استقصاءُ الكلام فيه كتابا مفردا جامعا لمعانيه يذكر الأمثلة المستقصاة والإبانة عن الفروع التي تتعلّق بها وبأصولها ١٠ وتتفرّع عنها ، وفي الوقوف على ذلك وتفهُّمه والاشتغال به فوائدُ جمّة ومنافعُ للمناظرين سائلا ومُجيبا .

فأوّل ذلك أنّا قد ذكرنا معنى النظر وأقسامه ، والمراد به هاهنا هو بعض معانيه . وبينّا أن ذلك واجب على المُكلَّف في طلب معرفة ما لا سبيل الى معرفته الّا بالنظر ، وذلك مثل الكلام في حدث العالَم وما يتعلّق بذلك من مبانيه وقواعده ، وهو أصل الدين وبه ١٥ يتعلّق إثبات الصانع وعنه يتفرّع النظر في صفاته وأحكام أفعاله . وهو كوجوب النظر والتفكّر في العالَم هل هو مُحدَث او قديم وإفراد القديم بحُكمه وتخصيص الحوادث بوصفها وتمييز أحدهما من صاحبه وتحقيق العلامات والدلالات التي تقتضي إفراد كل واحد منهما بحُكمه . وجملة النظر الذي يؤدّي الى معرفة أصول هذا الباب وبما يتفرّع عنها من ذلك واجبة لمّا بينّا أنه كان يذهب الى أن معرفة الله تعالى اكتسابٌ بالنظر ٢٠ والاستدلال والفكرة والاستشهاد ، وأن طريق ذلك النظر فيما ذكرنا من إثبات الأعراض وإثبات حدوثها وتحصيل العلم بأن الجسم لا يصح أن يكون قد انفكّ منها وقتا او ينفكّ منها وقتا وأن ما لا ينفكّ من الحوادث مُحدَث . وهذا النوع من النظر وما جرى مجراه

١) الأصل : ما يبين بها من الفاسد. ٢) الأصل : يقيدا. ٣) الأصل : اليها.

واجبٌ على المُكلَّف لِما يجب عليه من معرفة الله تعالى وأنها لا تقع الّا عن النظر، وذلك هو فكر القلب والاعتبار.

فأمّا النظر اذا كان بمعنى الجدل فقد يكون في حال واجبا وفي حال ندبا وتطوّعا، وذلك عند استرشاد مسترشد وطعن طاعن لتنبيه غافل[1] وتبيين (؟) طاعن خلاف ما ٥ يتوهّمه فينكشف له الحقُّ بدلائله ويتّضح له وجهُه بأمارته اللائحة. وذلك هو ما أدّب الله تعالى به نبيّه صلى الله عليه وسلم وحثّ سائر الخلق على الاقتداء به فقال ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]. / وقال تعالى [١٤٢ ب] في آية أخرى ﴿وَلَا تُجَادِلُوٓا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3]. فأبان أن المجادلة بالأحسن هي الحُسنى وهي الطريقة المُثلى وأن ما كان بخلافها فمذموم، وهو ما ذكره ١٠ ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[4]. وبان ايضا أن معنى قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾[5] فيمن قد أُونِسَ من رُشده وظهر عنادُه وتبيّن زيغه وانقطع عذره وقامت الحجج عليه. فأمّا اذا التبس أمرٌ من أمور الدين في أصله او فرعه فاسترشد مَن التبس عليه وجب إرشاده وتنبيهه وتذكيره. فاذا توهّم متوهّم فيما هو حقّ أنه باطل وتصوّره ١٥ بخلاف صورته فأخذ يذبّ عنه ويطعن على الحقّ فالواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يدفع عن ذلك ويبيّن له وجه خطائه ليرجع عنه ويتبصّر. وكل نظر او جدل على غير هذه الوجوه فساقط الفائدة.

وهكذا قوله في النظر في فروع الدين للعالِم المجتهد المستحبّ لنفسه وليُفتي غيرَه، غير أنه كان يفرق بين حكم النظر في الفرع والأصل فيقول إن النظر في الأصل من ٢٠ فروض الأعيان والنظر في الفروع من فروض الكفايات فاذا قام به البعضُ سقط عن الباقين. وكان يُثبت للمناظرة في الفروع ايضا فائدة وإن كان أصله أن كل مجتهد فيها مُصيب، وهو أن يردّه الى الأشبه بالحادث لكيلا يبعد في قياسه فيبعد عن وجه الصواب. ولم يكن ينكر أن يكون في حكم حوادث الفروع أشبه وغيره، فإن صادف

١) ك: عاقل. واللفظة في الأصل غير منقوطة. ٢) النحل ١٢٥. ٣) العنكبوت ٤٦.
٤) الزخرف ٥٨. ٥) الأنعام ٦٨.

المجتهدُ الأشبه كان مُصيبا وإن قصّر عنه كان على اجتهاده مأجورا ولم يكن بتقصيره عنه مُزوّرا.

وكان يقول إن الجدل والنظر يتّفقان فيه، فهو أن المُجادل مُناظر ومُفكّر ومستعمل لما يؤدّي اليه فكرُه، والوجه الذي يختلفان فيه فهو أن الجدل لا يصح الّا من إثنَيْن والنظر قد يصح من واحد لأنه قد يكون فكرُه اعتبارا وتأمّلا واستدلالا. ٥

وأصل معنى الجدل مأخوذ من «جَدَلْتُ الحبلَ اذا فتلتهُ وأحكمتُ فَتْله»، ومنه يقال «دِرْعٌ مجدولة» ومنه يقال للحبل «الجديل»، وذلك بمعنى مجدول كما يقال قتيل بمعنى مقتول وخضيب بمعنى مخضوب. فعلى هذا / التأويل كان المناظر اذا جادل فانما غرضُه [١٤٣ أ] إحكامُ طريقته ولَيُّ صاحبه عمّا يقوله وفَلُّه عنه الى غيره. وأمّا اذا كان مِن «جَدَلْتُه» اذا ضربتُه على الجدالة وهي الأرض فتأويل المجادلة كتأويل المصارعة، لأن المُناظر لصاحبه ١٠ كالمُصارع له المُغالب يروم أن يغلبه في كلامه ويرفعه عن طريقته.

وكان يقول إن معنى السؤال وحقيقته هو الاستخبار ومعنى الاستخبار طلب الخبر. وذلك على وجهين، أحدهما استعلام والثاني تقرير وتذكير وتنبيه على ما يُبنَى عليه بعدُ. واعلَمْ أنه لا بدّ أن تعلم أن هذا التحديد انما يقع للسؤال المُستعمَل في الجدل، وذلك أنه إن جُعِلَ ذلك حدّا لنوع السؤال انتقض لوجود سؤال ليس باستخبار، كنحو سؤال ١٥ العبد ربّه تعالى اذا قال «ربّ اغفِرْ وارحَمْ»، فإن هذا ها هنا ممّا يسمّيه أهل اللغة سؤالا وليس باستخبار. ولكنه انما يُطلَق ذلك في باب الجدل على معنى ما هو مستعمل في الجدل فيكون تقدير معناه السؤال الجدليّ والسؤال الذي وُضِعَ للاستعلام او للتقرير فهو نفس الاستخبار.

وكان يقول إن السؤال ينقسم أربعة أقسام. فأوّل ذلك السؤالُ عن المذهب، وهو أن ٢٠ يقول «ما تقول في كذا؟». قال: «وقد[١] تقدّم معرفتُه بمذهبه، فيستغني عن هذا السؤال لأنه انما يستعمل هذا السؤال لاستعلام المذهب. فاذا علمه كان له أن يبتدئ فيطالب بالدلالة عليه، وذلك كنحو مَن عرف من اعتقاده ومذهبه القول بحدث العالَم فيبتدئ

١) كذا. ولعل الصواب: واذا.

بالمطالبة بالدلالة على حدث العالم، فتصح هذه المطالبة ابتداءً». وكان يقول إن الاحتياط في ذلك مع هذه الحالة أن يسأل عن المذهب ولا يدع السؤال، من قِبَل أن المذاهب النظرية التي طريقُها الاجتهاد قد يمكن فيها الرجوع ويجوز على مُعتقِده تركُه والعدولُ عنه، فالأَحْوَط أن يقرّر عليه ذلك سائلا حتى يبين له منه ما لا يمكنه بعد ذلك
٥ أن يرجع فيه. قال: «فكما ليس له أن يدع السؤال عن الدلالة بأن يترقّى الى المنزلة الثالثة وهو المطالبة بوجه الدلالة إن غلب على قلبه أنه يستدّل بنوع من الدلالة معلومٍ[1] / [١٤٣ ب] مخصوصٍ بجواز أن يستدلّ بغيرها وأن يكون قد بدا له الاستدلال[2] بها، فكذلك ليس له أن يدع السؤال عن المذهب».

وكان يقول إن السؤال على قسمَيْن، أحدهما سؤال حَجْر والثاني سؤال تفويض.
١٠ ومعنى الحَجْر هو أن يحجُر ويمنع ممّا عداه، وهو أن يقول «كذا ام كذا؟». وسؤال التفويض هو أن يفوّض اليه الجواب فيقول «ما تقول في كذا؟» مطلقا، فيكون قد فوّض اليه وخيّره في الجواب.

وقد فرّق مفرّقون بين سؤال الحجر والتفويض بأن قالوا: سؤال الحجر هو الذي جوابُه جزءٌ منه، كقول القائل «كان كذا او لم يكن؟»، فيكون جواب المسؤول أن يقول
١٥ «قد كان» او «لم يكن»، وأيّ ذلك قال فهو جزء من سؤال السائل. وسؤال التفويض هو أن لا يكون في جوابه شيء منه، كقول السائل «كيف قال[3]؟» فيجيبه المسؤول بأن يقول «كذا وكذا»، فلا يكون في جوابه شيءٌ من سؤال السائل. وقد يضع السائل في سؤال الحجر ما لم يكن للمسؤول[4] أن يجيبه بإثبات شيء ممّا ذكر في سؤاله، فهو كسؤال القائل عن مَن ليس بقائم ولا قاعد فيقول «أقائم فلان ام قاعد؟»، فلا يكون جوابه الّا
٢٠ أن يقول «ليس بقائم ولا قاعد». فأمّا اذا سأل عن أمرَيْن لا بدّ من أحدهما فإن المسؤول يجيبه بأحدهما.

واعلم أنه كما ينقسم السؤال الى أربعة أنحاء فكذلك الجواب. ومعنى الجواب هو الإخبار عمّا تعلّق به السؤال، وكل نحو من السؤال يليه نحو من الجواب.

١) الأصل: معلومٌ. ٢) الأصل: عن الاستدلال. ٣) كذا. ولعله: كيف كان ٤) الأصل: المسؤول.

وقد يكون الجواب ناقصا وزائدا ويكون مطابقا للسؤال. والأَوْلى أن يكون مطابقا له، ثم بعده الزائد عليه. والناقص ليس بجواب على الإطلاق. فكذلك السؤال قد يكون حاصرا لِما سأل عنه ويكون محتملا لِمَا عداه، وأَوْلى السؤالَيْن أن يكون السائل قد حصره فيما يسأل عنه وقصره عليه قصرا لا يتعدّاه ليكون أبعد من ممانعة المجيب. وذلك أنه اذا سأل السائل سؤالا محتملا فللمجيب أن يقسمه فيردّه الى المرتبة الأُولى في السؤال، حتى ٥ يبتدئ فيسأل سؤالا مستأنَفا. والأَوْلى في السؤال والجواب أن يكون ملاوما للمقصود مطابقا للمطلوب لا يتعدّاه بزيادة ولا نقصان. والواجب على السائل والمجيب الاحتياط / [١٤٤أ] بذلك بغاية ما يمكن. فأمّا اذا كان سؤال السائل محتملا فللمجيب أن يقول: إن أردتَ كذا فالجواب كذا، وإن أردتَ كذا فالجواب كذا. وله أن يقول له: سؤالك محتمل فاحصِرْه في أيّ الأمرَيْن أردتَ وبَيِّنْ الغرض منهما ليقع الجواب عنه على حسبه. ١٠

وكان يقول إن الاختلاف ايضا منقسم في ظاهر ما يقتضيه الانقسام الى أربعة أوجه، إمّا أن يكون في نفس المقالة وفي علّتها او فيها لا في علّتها او في علّتها لا فيها نفسها. فأمّا الاختلاف في المقالة وفي علّتها فهو الخلاف التامّ، وذلك كالخلاف بيننا وبين المُلحِدين. فإن أراد السائل اذا عرف المقالة وذكر المجيب العلّة ووجهَ إيجابها للحُكم أن يأخذه بإجراء العلّة فعَل، وإن شاء أن يأخذه بتصحيحها وإيجابها ما أوجبت ١٥ إن كانت فاسدة كان له ذلك. وهذا هو الكلام في القسم الرابع.

ومثال ذلك في اعتلال المُلحِد[١] فيما يدّعيه من قدم العالم بأنه لم يشاهد جسما حدث بعد أن لم يكن ولم يصح عنده بذلك خبرٌ وأنه لا يتصوّر في وهمه ولا تضبطه نفسُه. فعند ذلك إن شاء السائل أخذه بإجراء العلّة فقال له: كذلك فقُلْ إنه ليس قديما[٢] لأنك لم تشاهد جسما قديما لم يزل موجودا بل هذا أبعد من أن تكون شاهدتَه على ٢٠ ما ذكرتَه، وكذلك فأحِلْ ايضا أن يوجد إنسانٌ ليس بأسود اذا لم تكن شاهدتَ إنسانا الّا أسود[٣]. وإن شاء السائل أخذه بتصحيح العلّة فقال له: ولِمَ زعمتَ أن ما لم تشاهده ولم تُخبَر عنه لم يثبُت ولا يجب الإقرارُ به ولا تجويزُه؟ ولِمَ زعمتَ أن سبيل

١) الأصل: الملحدة. ٢) الأصل: قديم. ٣) الأصل: اسودًا.

الاستدلال هذا ولِمَ أَبَيْتَ أن يكون في المعلومات ما يثبت بالعقل وإن لم يُتصوّر في الوهم ولا شُوهِدَ؟».

وكذلك ايضا على هذا المثال لو سأل مُوحّدٌ مُلحِدا فقال «ما قولك في الأجسام أمتناهية ام غير متناهية؟»، فقال له الملحد «ليست الأجسام متناهية». فقال له الموحّد ٥ «ولِمَ زعمتَ ذلك؟»، فقال الملحد «لأني لم أشاهد جسما الّا وبعده جسمٌ فقضيتُ بذلك على ما غاب من الأجسام أنها لا غاية لها ولا نهاية». فللموحّد أن يقول له «ولِمَ زعمتَ أنك اذا لم تشاهد جسما الّا / وبعده جسمٌ أوجب ذلك أنه لا نهاية [١٤٤ ب] للأجسام؟». فإن قال له الملحد «لأن المعقول هو ما شاهدتُه ولا يجوز الخروج عن المعقول فحكمتُ بما شاهدتُ على ما غاب عنّي أنه لا نهاية له»، فللموحّد أن يقول له ١٠ «فلِمَ زعمتَ أنك اذا لم تشاهد جسما الّا وبعده جسمٌ فلا معقول الّا ما شاهدتَه ولا معلوم الّا ما أحسستَه وأن المعقول فيما غاب كالمعقول فيما شُوهِدَ؟». وكان للموحّد أن يقول له ايضا «ينبغي أن يستحيل ايضا وجود أجسام في الغائب لا نهاية لها ولا حدّ لأن ذلك خلاف الشاهد». واذا كانت علّة الملحد[1] في إحالة وجود أجسام لا أجسام بعدها أن ذلك خلاف الشاهد فيجب أن يُحيل ايضا وجود أجسام لا آخر لها لأن ذلك خلاف ١٥ الشاهد. فمطالبة الموحّد للملحد بوجه دلالة البرهان وأخذه إيّاه بإجراء العلّة يوجب تناقض مذهبه، اذ كانت علّته في أنه لا جسم الّا وبعده جسمٌ توجب إنكار أجسام لا نهاية لها في الغائب.

وهذا اذا لم ينازعه في العلّة وأخذه بطردها. فأمّا اذا نازعه فيها وقال له «إن كنتَ تحكم أنه لا جسم الّا وبعده جسمٌ لأن القول بجسم لا جسمٌ بعده خلاف الشاهد، فما ٢٠ أنكرتَ أنه لا يُعلَم شيء الّا بالمشاهدة ولا يُعلَم شيء الّا بالحسّ اذ كان ما خالف الحسّ فليس بمعقول ولا يجوز الحكم بما ليس بمعقول؟». واذا ألزم الموحّدُ الملحدَ هذا الإلزام فأوجبه عليه فهو بين أمرَيْن، إمّا أن يركب من ذلك ما ألزمه او يمتنع منه. فإن امتنع انكسر برهانُه اذ كان يوجب عليه أن لا يُقِرّ الّا بما شاهد. وإن أجاب الى ذلك

[1] الأصل: الملحدة.

وألزم نفسه أنه لا يُعلَم شيء الّا بالحسّ والمشاهدة ، قيل له حينئذ « أبالحسّ علمتَ أنه لا يُعلَم شيء الّا بالحسّ ام بغيره؟ ». فإن قال « بالحسّ » ادّعى على إحساس الناس ومشاهداتهم ما ليس فيها. وأن قال « بغير الحسّ » نقض قوله.

قال : « وهذا وجهٌ من المطالبة على اعتلال الملحد[1] من غير جهة أخذه بإجراء علّته ». ٥

قال : « وللموحّد ايضا أن يطالب من طريق أخذه بإجراء[2] العلّة أن يقول للملحد « ولِمَ زعمتَ أن ما لم تشاهده ولم تعقله / في الشاهد فلا يجوز أن يكون معقولا ، وما برهانُك على صحة هذه الدعوى مع خلافنا لك فيها؟ ». وله أن يقول ايضا من باب مطالبته بإجراء العلّة « كذلك لم يعقلوا بالمشاهدة أن الأجسام لم تزل قديمة لا الى غاية ولم يكونوا في الأزل عالِمين أحياء قادرين مشاهدين لها ، واذا لم يكونوا كذلك فقد خرج عن معقول الشاهد أنها قديمة ، فلا يجب القول بقِدَمها كما زعمتَ أنه لا يجب القول بحدثها لأجل أنها لم تُشاهَد مُحدَثة ». [١٤٥ أ] ١٠

« وللموحّد ايضا أن يقول له في الأصل « هل كان الجسم موجودا لوجود جسم بعده ، وهل كان وجود الجسم مُوجِبا لوجود جسم بعده؟ ». فإن قال « نعم » قيل له « ولِمَ قلتَ ذلك؟ ». فإن ادّعوا أنهم قد علموا ذلك مشاهدة وحسّا عارضناهم بأنّا قد علمنا أن الجسم لم يكن جسما لوجود جسم بعده وأن الجسم لا يوجب وجود جسم بعده مشاهدة وحسّا. وقيل لهم ايضا « قد شاهدنا خلاف ما قُلتُم لأنّا نجد إنسانا لا يوجد بعده إنسانٌ وطائرا لا يوجد بعده طائرٌ منه ». وله ايضا أن يقول « لو كان الجسم انما يجب وجودُه بوجود جسم بعده لكان لو زال ذلك الجسم الذي بعده أوجب زوالَ الجسم الذي كان موجودا وإن[3] كان جسما لوجود ما بعده ». وليس قول من قال إن الجسم كان جسما لوجود جسم بعده بأَوْلى ممّن قال « كان جسما موجودا لمجامعته لغيره من الأجسام او لمفارقته[4] غيرَه منها » ، وهذا فاسد لأنه ليس من جسم يجامعه جسمٌ الّا وقد يجوز أن يفارقه ، كما أن ليس من جسم يفارقه جسمٌ الّا وجائز أن يجامعه ». ١٥ ٢٠

١) الأصل : الملحدة. ٢) كذا. ولعل الصواب : بتصحيح. ٣) كذا. ولعل الصحيح : إن (دون و). ٤) الأصل : لمفارقة.

قال: «وإن أكّد الملحد استدلاله وزاد فيه بأن قال ‹لمّا لم نشاهد نارا الّا حارّة قضيتُ بذلك على سائر النيران الغائبة، كذلك اذا لم نشاهد جسما الّا وبعده جسمٌ قضيتُ بذلك على الغائب›، كان للموحّد أن يقول له ‹ولِمَ زعمتَ أن العلّة التي لها وجب القضاء على كل نار أنها حارّة هي لأجل أن النار في الشاهد حارّة؟›، فيمنعه
٥ قاعدته ويدفعه عن موضوعه، واذا لم يسوّغه هذه القاعدة انتقض موضوعُه وبطل الفرعُ / الذي هو مُنتزَع من أصله الذي ردّه اليه. وكان للموحّد أن يقول له ‹لولا أن [١٤٥ ب] لي دليلا على ما ذكرتَه غيرَ المشاهدة على أن كل نار غائبة فهي حارّة، لم أحكُم على كل نار أنها حارّة›. وكان للموحّد ايضا لو سلّم له استشهاده بالنار أن يقول له ‹ما أنكرتَ أنه [1] يجب القضاء على كل نار غائبة أنها حارّة اذ كانت في الشاهد نارا من أجل بِنْيتها
١٠ وضيائها وحرارتها، فوجب من أجل ذلك القضاء على كل نار أنها حارّة لِما ذكرنا اذ كانت العلّة في أنها نارٌ أمورٌ أحدُها الحرارة، وأن لا يجب القضاء على كل جسم أن بعده جسما قياسا على الشاهد، لأن الجسم لم يكن موجودا لوجود جسم بعده ولا لمجامعته جسما ولا مفارقته إيّاه؟ وانّما يجب القضاء بالشاهد على الغائب اذا استوت العلّة وكان الشاهد مقضيًّا به لعلّة فيجب أن تُجرى على الغائب، واذا لم يكن الأمر كذلك لم يجب
١٥ الحكم بالشاهد على الغائب كما لم يجب على من لم يشاهد إنسانا الّا أسود [2] ولا ماء الّا عذبا ولا نخلة الّا وبعدها نخلة أن يقضي بذلك على الغائب، اذا لم تكن العلّة في أن الإنسان إنسانٌ أنه أسود ولا أن الماء ماءٌ لأنه عذب ولا أن النخلة موجودة لأن نخلة بعدها موجودة›». وكان يقول إنه يجب أن يطرد الكلام في كل مكان اعتلّ المعتلّ فيه على هذا النحو على الرسم الذي ذكرناه وبيّنّاه.

٢٠ وكان يقول إن قول القائل «لِمَ زعمتم أن البرهان على المذهب لا تسوغ المطالبةُ به الّا بعد معرفته؟»، قيل له: «من قِبَل أنك لا تسأل الدلالة الّا على صحة قول قد قاله ومذهب قد ذهب اليه، لأن المسؤول لا يكون دالّا على صحة ما لم يقله ولم يذهب اليه، ولا بدّ له من أن يقرن ذكر الدلالة بشيء لأن الدلالة لا تكون دلالة الّا على شيء

١) الأصل: من أنه. ٢) الأصل: أسودًا.

والمسالة لا تكون مسألة الّا عن مسؤول عنه. واذا كان كذلك لم يمكن أن يسأل عن الدلالة الّا على أمر قد وقف عليه او خصمُه قد قاله وذهب اليه». قال: «وكذلك القول في أخذ المجيب بإجراء علّته لأنه لا يسوغ الّا بعد معرفة الآخِذ له باعتلاله الذي اعتلّ به وليس يطالبه بإجرائها الّا بعد أن لا ينازعه فيها ولذلك ينازعه فيها وله أن يأخذه بإجرائها. / وقد يكون ذلك بضرب من التدبير او للعجز عن المنازعه في العلّة او للجهل ٥ [١٤٦ أ] او للمساهلة او ليُلزِمه بعلّته قولا لا يقول به او ليُخرجه إن أجرى علّته الى ما يؤدّيه الى دفع الشاهد وردّ المعقول».

وكان يقول إن الجواب ينقسم كما ينقسم السؤال. وكله إخبار وليس كل إخبار جوابا، اذا كان من الإخبار ما قد يبتدئه المجيب من غير أن يكون عن سؤال. فضربٌ من ضروب الجواب هو الإخبار عن ماهية المذهب، وضرب منه الإخبار عن برهانه، ١٠ وضرب منه عن ماهية برهانه، وضرب منه إجراء العلّة، وهو في القسمة الرابعة.

وكان يقول إن قوما أثبتوا المعارضة وقوما نفوها، وهي عندنا صحيحة داخلة في حكم السؤال والجواب. وكان يقول إن كل من أثبت المعارضة قالوا إنها لازمة على العلّة أبدا. وكان يقول إن المعارضة انما تصح من أحد وجهين، إمّا أن يكون في أحد الشيئَيْن علّةٌ يُجمَع بينهما من أجلها فيكون أحدهما محكوما له بحكم الآخر، وإن اختلفا في ١٥ الجنس، بجمع العلّة لها، او يكونا من جنس واحد فيقاس أحدُهما بالآخر لكون أحدهما من جنس صاحبه. وكان يقول إن ما عدا ذلك من المعارضات باطل وليس بصحيح عندنا.

وكان يقول إن المعارضة نوع من السؤال لأنه استخبار ايضا، وذلك مثل أن يقول لواحد «أتُقِرّ بمحمّد؟» فيقول «نعم». فيقول «ما دليلك؟» فيقول «إطباق المسلمين ٢٠ على الإقرار به». فيقول «أفتُقِرّ بعيسى؟» فيقول «لا». فيقول له «فاذا كنتَ انما أقررتَ بمحمّد لإطباق المسلمين على الإقرار به فيجب ايضا أن تُقِرّ بعيسى لإطباق المسلمين على الإقرار به». ووجه تعلّق المعارضة بالسؤال أنه اذا عارضه أن يُقِرّ بعيسى فذلك استخبار منه بقوله في ذلك، فسُمِّيَ «معارضة» لأنه سؤال وقع عقيب دعوى تقدّمت. وكل معارضة سؤال وليس كل سؤال معارضة. ٢٥

قال : «وأمّا الاستفراق والاستفصال والإلزام على العلّة فكل ذلك أسئلة اختلفت أوصافُها حسب اختلاف ما تقدّمها ممّا خرج عليها الكلام».

وقال : «المعارضة على وجوه ، أحدها أن يعارضه بما لا يقوله ولا خصمُه اذا كان ذلك ممّا لا يعود على فساد / مذهب له فكأنّه مُعارض لنفسه. وذلك كمعتزليّ يقول [١٤٦ ب]
٥ لمعتزليّ «اذا زعمتَ أن تكليف ما لا يطاق فاسد لِما صح من عدل الله تعالى وحكمته ، فما أنكرتَ أنه لا يجوز تكليف مَن علم أنه يعطب[١] والتماس ما علم أنه لا يكون لِما صح من حكمته؟». فنفس معارضته فاسدة لأنه كأنّه يقابل نفسه ويعارض مذهبه ، لأن قول السائل كقول المجيب. اللهم الّا أن يريد الاسترشاد واستعلام الفرق منه ، وذلك لا يكون جدلا».

١٠ قال : «وضرب آخر من المعارضة الصحيحة وهو مثل أن يقول معتزليّ لمُثبِت «اذا زعمتَ أن الله تعالى يخلق الفعل ويُعذِّب عليه فلِمَ لا يجوز أن يضطرّه اليه ويعذّبه عليه؟». فهذه معارضة صحيحة لأنهما جميعا لا يقولون بذلك، ولوكانا يقولان به لكان قد طعن على مذهبه».

قال : «وضرب آخر من المعارضة وهو كقول المجيب «لمّا جاز كذا جاز كذا» ، ١٥ فيقول له السائل «فاذا جاز كذا فلِمَ لا يجوز كذا؟» ، لأن كل واحد منهما يدل على صحة أحد الأمرَيْن وفساده بصحة الآخر وفساده ، ولكن المجيب يَلزمه في ذلك ذكرُ العلّة التي من أجلها وجب إلحاقُه بما ذكر ، والسائل لا يَلزمه ذلك. والفرق بينهما أن المجيب بانٍ ومؤسّسٌ والسائل ناقضٌ وهادمٌ ومُستخبِرٌ مُطالِبٌ. فإن استعجل السائل قال[٢] «ما أنكرتَ أن ما ذكرتَه من الأمر الذي خُولِفْتَ فيه مخالف للأمر الذي بيّنتَ ٢٠ (؟)[٣] علّته لكذا وكذا؟» ، كان قد فعل ما لم يكن عليه أن يفعل وفتح على المجيب بابا».

وكان يقول إن معارضة الدعوى بالدعوى فاسدة لا يُستحقّ عليها جوابٌ[٤]. وهو

١) ك : انه لا يعطب. ٢) لعل الصحيح : فقال. ٣) يمكن ايضا أن يقرأ : تُثبت.
٤) الأصل : جوابا.

كقول المُثبِت للمعتزليّ « اذا جاز أن تقول إن فِعل الخلق غير مخلوق جاز أن أقول إنه مخلوق ؟ ».

فأمّا مثال معارضة العلّة بالعلّة فهو كقول الموحّد للجسميّ « اذا زعمتَ أن الله سبحانه جسمٌ لأنك لم تعقل فاعلا الّا جسما فهلاّ زعمتَ أنه مُؤلَّف لأنك لم تعقل فاعلا الّا مؤلّفا ؟ ». وذلك أن الأوّل وضع علّته وبنى كلامه على المعقول والثاني على المعقول ٥ ايضا مُقابِلا له ، وهذا أصح ما يكون من المعارضة. فاذا وقع مثل هذه المعارضة فالواجب للمجيب / أن يقول لمعارضه « إن الذي أَلْزَمْتَني وعارضتَني به غير مُشبِه لِمَا [١٤٧ أ] عارضتُ عليه من وجه كيت وكيت ». فإن أجرى علّته والتزم القول بمؤلَّف قادها وطردها ونقض التوحيد ، وإن فرق بينهما كان لعلّته ناقضا. وعلى هذا كان يقول : « اذا قال الخصم قولا لعلّة موجودة في مذهب قد رغب عنه فجائز أن يسأله سائلٌ عن ذلك ، ١٠ وإن كانا جميعا متّفقَيْن ، ليُوجده علّته في الذي رغب عنه فيأخذه بالتسوية بينهما ».

وكان يقول أن قول القائل لصاحبه « قلتُ كذا ولم أَقُل كذا كما قلتَ كذا ولم تقُل كذا » خطأ من قِبَل أن عنده أن خصمه قد ترك بامتناعه من الذي لم يقله نظيرَ ما اعتقده ، فكأنه قال « قد أخطأتُ فيه وتركتُ الواجب كما اخطأتَ أنتَ » ، فكأنه يقول « الدليل على صوابي فيما أصبتُ فيه خطأُك فيه ». ١٥

قال : « وأوّل ما يجب على السائل والمجيب حفظُ ما يرد عليهما من سؤال وجواب ، لأن المجيب اذا حمل سؤال السائل ما لا يحتمله وتغافل عنه السائلُ استخفّه وازدرى به ، فالواجب على السائل التيقّظُ لجواب المجيب لِما فيه من الحراسة وردّ المجيب عمّا رام من الازدراء به. وكذلك المجيب يجب عليه تحفُّظ إلزام السائل وما يقسمه السائل في جوابه. فإن السائل ايضا قد يجوز له أن يقسم جوابه اذا كان ذلك محتملا كما يجوز للمجيب ». ٢٠

قال : « ولا يجوز أن يحمل الكلام ما لا يحتمله. فوجه احتمال الكلام أن يمكن إفرادُه باللفظ اذا وُضِعَ عليه ، كقولك « لون » فإنه يحتمل السواد والبياض والطَبيخ ايضا كما يقال للطبيخ « لون » ، ولا يُعلَم ذلك الّا بالقصد الى أحدهما. فإن وقع في سؤال السائل هذا التحصيل فيجب عليه أن يُبيِّن أن كلامه لم يُرِد به كذا وانما أراد كذا وكذا ».

قال : « ويجب على السائل والمجيب مراعاة كل واحد منهما كلام صاحبه ، حتى إن ٢٥

غيّر العبارة وكرّر المعنى ضبط ذلك عليه وحصله وقال له « هذا هو ما أوردتَه فكرّرتَه » .
وكذلك لا يقتصر السائل من المجيب على قوله « قد مضى الجوابُ عن سؤالك » حتى
يقرّره ويوضحه / لأن ذلك ممّا يقع فيه الإيهام » . [١٤٧ ب]

وكان يقول إن العلّة هو المعنى الذي يتعلّق به الحُكم المُوجَب عنه. وكان لا يأبى
٥ تسمية المعاني التي تقوم بالجواهر كالأعراض الحادثة القائمة بها « عِللا »، وكان يسمّي
أحكامها المُوجَبة عنها « معلولة بها » . وذلك كقولنا « الحركة علّة للمتحرّك في كونه
متحرّكا » فيكون كونُه متحرّكا معلولا[1] بالحركة والحركة علّته ، وليس كونُه متحرّكا أكثر
من ذاته ووجودِ الحركة بها. ثم قال : « يقال لاعتلال المُعتلّ واستنباط المُستنبِط إنه
علّة ، ثم قد تضاف العلّة تارة الى المعتلّ المستنبِط وتارة تضاف الى الحُكم وتارة تضاف
١٠ الى المحكوم فيه ، لأن القائل قد يقول « علّتي في هذه المسألة كذا » وذلك يرجع الى حُكمه
وقوله. وقد يكون ذلك إخبارا عمّا هو معنى قائم بالشيء فيُسمَّى « علّة » . وهو اعتلال
لأنه خبر عنهما. وهذا الذي تجري عليه عادةُ أهل الجدل والنظر » .

وكان يقول : « علامة صحتها أن تكون مُطّرِدة مُنعكِسة دائرة على صحة وسلامة .
ومثال ذلك أنّا اذا قلنا إن الحركة علّة للمتحرّك في كونه متحرّكا فواجب أن تكون كل
١٥ حركة علّةً في كون المتحرّك متحرّكا وأن لا توجد الا لمتحرّكٍ تحرّك بها وأن لا يوجد متحرّكٌ
الّا متحرّكا[2] بحركة » .

وكان يقول إن الطرد والعكس لا يُكتفَى بهما في علامة صحة العلّة حتى نعلم أن لها
بذلك الحكم تعلُّقا وأنها هي الجالبة له والمؤثِّرة في المحكوم له بذلك الحكم. وكان يقول
إنه قد يصح في الطرد والعكس ما لا يكون علّةً. ألا ترى أن قائلا لو قال « لا متحرّك الّا
٢٠ ما عَلِمَه الله متحرّكا ولا ما عَلِمَه الله متحرّكا الّا ما هو كذلك » ، فإن ذلك دائرٌ منعكس
على الصحة؟ وليس علمُ الله تعالى بأنه متحرّك علّتَه في كونه متحرّكا ولا كونُه متحرّكا
متعلّقا بعلم الله تعالى به ، بل علمُ الله تعالى به تابعٌ لكونه متحرّكا، على أنه انما يوصف
بالعلم بأنه متحرّك اذا كان معلومُه على ما عَلِمَه بكونه متحرّكا.

١) الأصل : معلوله. ٢) الأصل : متحرّك.

وكان يفرق بين الدليل والعلّة في باب لزوم العكس في العلّة وسقوطه في الدليل.

ومثال ذلك أنه كان يقول إن الأفعال الحِكمية دلالة / على أن مَن فَعَلَها عالِمٌ بها وليست [١٤٨ أ] بعلّة له في كونه عالما، لأنه قد يصح أن يكون عالما ولمّا فعل فعلا، وإن العلّة في كون العالم عالما وجودُ علمه الذي لا يصح أن يكون الّا كان عالما ولا يُعدَم الّا وجب كونُه غير عالم. ٥

وكان يقول إن الحدّ والحقيقة يتقارب معناهما ويجب فيهما جميعا الطرد والعكس، لا على معنى الاقتصار عليهما في علامة صحتهما على ما ذكرنا من وجوب[١] الطرد والعكس فيما لا يكون حدّا ولا علّة ولا حقيقة.

وكان يقول إن الأَوْلى بالسائل اذا طالب بوجه البرهان أن يُقيم على مطالبته بإقامة الدلالة على صحة العلّة. قال: «وهذا أَوْلى من مطالبته بإجرائها وطردها، لأنه إن ١٠ أجراها وطردها وارتكب ما ليس من مذهبه ايضا في إجرائها حرصا على تصحيحها ودفعا عن نفسه ونظره، فإنه لا يكون مكتفىً به في باب تُعرَف صحتُها بذلك، والواجب أن يثبُت على المطالبة بإقامة الدلالة على تصحيحها أبدا الى أن ينتهي الى المرتبة التي تقبح فيها المطالبة».

وكان يقول إن المرتبة التي تسقط فيها المطالبة بـ«لِمَ» هي اذا جمع المسؤول بين ١٥ الأصل والفرع بعلّة وأرى وجهَ الشَبَه بينهما وأظهر وجهَ تعلُّق الحُكم بها. فإنه اذا أفكر السائل في ذلك ووجده مُشبِها لِما شُبِّهَ به قبحت المطالبةُ عند ذلك بـ«لِمَ». ووجب عليه المعارضة إن كان عنده ما يعارضها[٢] به اوالتسليم له. وإن وجدهما مختلفَيْن قال له «ما أنكرتَ أنهما مختلفان من وجه كذا وكذا؟». وكان يقول إن الافتراق والاختلاف انما يؤثر اذا كان في موضع الجمع لأنه لا ينكر أن يُشبِه شيئا في حكم ويفارقه في حكم آخر، ٢٠ وانما المطلوب اشتباهُهما من حيث اشتبها، ويكون الطعن على ذلك الوجه من السائل اذا أراد أن يُري افتراقهما منه.

وكان يقول إن العلّة العقلية مُوجِبةٌ للحكم لا يصح تبدُّل الحكم عليها، وإن

١) الأصل: وجود. ٢) كذا. ولعل الأصح: يعارضه.

الشرعية أمارات وعلامات وليست بعلل على الحقيقة الّا على معنى أنها دلالات ، ولذلك لا يشترط فيها العكس وإن اشترط فيها الطرد والجريان.

وكان يقول إن المجيب اذا بنى كلامه على أصله وزعم أنه لا يمكنه أن يدلّ على ما / سُئِلَ عنه الّا بعد الردّ الى هذا الأصل والاستسلام له فيه او منازعته ومطالبته [١٤٨ ب]
٥ بالدلالة عليه ليبنيه (؟) عليه ، فإن السائل في ذلك مُخيَّر. فإن أراد أن يسلّم ذلك له فيُريه أنه مع تسليمه أصلَه قادرٌ على إفساد كلامه وإظهار ما ادّعى عليه من المناقضة والاختلاط ، كان له ذلك. وإن شاء نازعه في الأصل الذي يريد المجيب أن يبني عليه ويطالبه بالدلالة عليه. فاذا أخذ المجيب ليدّل على صحة أصله الذي يبني عليه كلامه في الفرع الذي سُئل[١] ، لم يكن للسائل أن يقول له «لَمْ نسألك عن ذلك فتدلّ عليه وانما
١٠ سألتُك عن غيره[٢]». فإن دام على ذلك في معاملته له كان ظالما له وكان بمنزلة من قال «أَوصِلْني الى آخر المراقى من غير أن تمرّ بي على أوّلها وتقطعها وتتجاوزها» وذلك مُحال. فاذا صار كلامهما في ذلك الأصل الذي ردّ اليه وبنى عليه ، لم يكن واحد منهما منتقلا الانتقال الذي هو انقطاع ولا خرجا عن حكم الجدل والنظر.

وكان يقول إن الانتقال المذموم هو أن ينتقل عمّا ابتدأ به الى ما لا يليق به والى ما لا
١٥ يتعلّق تصحيحُه بتصحيحه ، وسواء كان ذلك في المذهب او في الدلالة فإنه يكون انتقالا مذموما وانقطاعا ممّن يستعمله. وكان يقول في انتقال إبراهيم مع نمروذ مِن ذكر الإحياء الى ذكر الإتيان بالشمس من مغربها[٣] إن ذلك من عَجْز في فَهْم نمروذ عمّا أراد إبراهيم عليه السلام. وقد ينتقل السائل والمجيب مثل هذا الانتقال فلا يكون ذلك مذموما لأنه يرجع عمّا يُشكِل على السائل او على المجيب بنقصان فَهْمها الى الذي يتّضح ويتجلّى
٢٠ ويسهل وقوفُها عليه ، فيكون ذلك انقطاعا ممّن انتقل من أجله ولا يكون انقطاعا من فاعل هذا الانتقال.

وعلى هذا كان يبني الكلام في الفرق بين الانتقال المحمود والمذموم والفصل بين ما يعدّ منه انقطاعا وبين ما لا يعدّ ، ويقول إن كل ما تعلّق ذكرُه بنصرة ما ابتدأ به أوّلا سائلا او

١) الأصل : سال. ٢) الأصل : غيرها. ٣) انظر البقرة ٢٥٨.

[١٤٩ أ] مجيبا فتلك استقامةٌ على حكم النظر واستمرارٌ على رسم الجدل ، اذ ليست / الدلالة حرفا ولا حروفا ولا كلمة ولا كلمات بل يجب أن يتبع بعضها بعضا حتى يصير مجموع ذلك دلالة وحجّة وآية وعلامة لصحة قوله ، فلا يُذَمّ مثل الانتقال. كذلك هذا الذي ذكرناه ممّا يضاهيه.

٥ وكان يقول إن السائل اذا سأل خصمَه عن مسألة فزعم في جوابها أنها تحتمل وجوها ورام أن يُبينها لم يكن له أن يمنعه من ذلك ، ولا كان ايضا للمجيب أن يقول له « سل سؤالا لا يحتمل الّا وجها واحدا ». واذا أخذ المجيب يُبين وجوه السؤال كان على السائل استماع ذلك كله ، فإن وجد في بعض الوجوه التي[١] يأتي بها ما قصد له وأراده كان الوجه أن يقول له « هذا الوجه أردتُه وقصدتُه فاقصِدْه بالجواب ».

١٠ وكان يقول إن تسليم الخصم للأصل الذي يسأل عن فرعه يقوم مقام الإقرار به ، فبحسب ذلك يجب أن تكون معاملتُه ، ولا يكون مسلّما للأصل الّا وهو يريد إفساد الفرع وإن صح الأصل. فأمّا اذا كان يسأل عن الفرع ليُفسده بفساد الأصل بأن يكون مسلّما للأصل ، ولو سلّمه لبطل سؤالُه.

وكان يقول : « ليس للخصم أن يحتجّ على خصمه بموافقته إيّاه او بإجماعه معه على ١٥ نفس المقالة اذا كان مخالفا له في العلّة ، لأن كل واحد منهما يدفع صاحبه أن يكون قائلا بحقيقة المقالة ومعناها ، وإن كان يُقِرّ بظاهر لفظها فهُما في الحقيقة مختلفان ».

وكان يقول إن كل دليل دلّ على صحة حُكم فهو دالّ على فساد ضدّه ، وكذلك اذا دلّ على فساده دلّ على صحة ضدّه. والمراد بالضدّ هاهنا الحكم والاعتقاد وما لا يصح أن يجتمعا في الصحة والفساد.

٢٠ وكان يقول إن الدلالة والبيّنة على المدّعي المُنكِر كما هي على المُقِرّ المُثبِت ، لأن المُنكِر والمُثبِت يتّفقان في أنهما يعتقدان أن قولهما حقّ وأنهما مُحِقّان ومُخالِفَهما مُبطِلٌ ، وهذه دعوى ولا بدّ أن يكون عليها حجّةٌ ودلالةٌ. قال : « ولو لم يصح هذا لبطلت المطالبات بالدلالة والحجج ولأمكن كل خصم أن يُزيل الحجّة عن نفسه بأن يجعل

١) الأصل : الذى.

دعواه إنكارا فيُزيل البيّنة عن نفسه ، حتى اذا قال القائل / بقِدَم العالَم « لستُ أقول إنه [١٤٩ ب] قديم ولكني أقول ليس بحديث » فيُخرِجه مخرج الإنكار فتسقط عنه الحجّة. وعلى هذا يجب التكافؤ وسقوط الحجج وتقابُل الدعاوى ، وهذا باطل ».

وكان يقول إنه ممّا يجب أن يُحكِم معرفتَه ويُثبت في علمه أن المسألة من جهة ٥ السائل انما تكون لازمة للمجيب اذا لم ترجع عليه بمثل ما أراد أن يُلزِمه ، وأن كل سؤال عاد على صاحبه فساقطٌ عن المجيب لأنه كان يسأل نفسه ويُلزِم ما يعترف بفساده. فأمّا اذا كانت المسألة ترجع عليهما جميعا فليست لواحد منهما ، الّا أن يكون رجوعها[1] على أحدهما لا ينقض قوله فيكون بذلك باينا من صاحبه. مثال ذلك قول القائل لصاحبه « أأثبتَّ [2] حجّة العقل بالعقل ام بغيره؟ » ، فله أن يقول « أَوَنفيتَها بحجّة العقل ام ١٠ بغيرها؟ » ، فإن كان[3] المدّعي لنفيها ساقِطَ الكلام لأنه إن أثبت دعواه بها نقض ما بنى ورفع ما أوجب ، وإن أثبت المُثبِت بحجّته حجّته به لم يناقض. وكذلك قول القائل لصاحبه « ألستَ كنتَ تعتقد مذهبا وتحتجّ له ثم تبيّن لك خطأُوه فانتقلتَ عنه؟ فما يُدرِيك؟ لعلّ ما أنت عليه خطأٌ ايضا؟ » ، فله أن يقول لهذا السائل « إن ذلك عائد عليك في هذا السؤال ولازم لك مثله ، يجوز أن تنتقل عنه وتطعن على ما تعتقده الآن ». فإن لم ١٥ يجوّز على نفسه الانتقال عن ذلك فلصاحبه مثله ، وإن جوّزه وكان له ما يُومنه من هذا الباب فكذلك حُكم مَن سأله.

وكان يقول إن للخصم أن يعارض خصمه بما هو باطل عنده اذا كان يدفعه بذلك عن قول باطل عنده ايضا. فأمّا اذا كان يدعوه الى أن يقول قولا قد امتنع منه قياسا على نظيرٍ قد اعتقده هو صحيحٍ عنده ، لا[4] يجوز أن يعارضه الّا بقول هو حقّ عنده.

٢٠ وكان يقول إن قول المجيب « لو جاز كذا جاز كذا » كقول السائل « اذا جاز كذا فلِمَ لا يجوز[5] كذا؟ » ، غير أن على المجيب ذكرُ العلّة التي لها أجاز ما أجاز وأبطل ما أبطل ، وليس ذلك على السائل.

١) الأصل : رجوعه. ٢) الأصل : ايت ؛ ك : اثبت. ٣) كذا. ولعل الصواب : فكان ، او : فإنّ.
٤) الأصل : ولا. ٥) كذا في متن الأصل. ولكن فوق ‹يجوز› : جاز ، وايضا في الهامش : جاز ، كأنه كان الصحيح : فلم لا جاز كذا. وفي ك : فلم لا يجوز جاز كذا.

[١٥٠ أ] وكان يقول إن المجيب اذا سُئِلَ عن الفرق بين أمرَيْن فأبطل / أحدهما وصحّح الآخر فلا بدّ لجوابه من أن يكون جامعا لإبطال ما أبطله وتحقيق ما حقّقه ، ولا يجوز له أن يقتصر في جوابه على الإبطال دون التحقيق او التحقيق دون الإبطال ، لأنه لم يُسأَل عن أمر مفرد وانما سُئِلَ عن الأمرَيْن جميعا.

٥ وكان يقول إن المعارضة نوع من السؤال لأنك اذا أردتَ أن تجعلها سؤالا سهل ذلك ، مثل أن تقول لخصمك ˝ رأيتَ من قال كذا لعلّة كذا وامتنع من كذا ، أمصيب ام مخطئ؟˝ فأي الأمرَيْن قال طالبَه بالدلالة عليه.

قال : « وأمّا ذكر العلّة عند المعارضة فقد يكون أصوب في بعض المواضع ويكون ذكرُه وتركُه سواء في بعضها . فأمّا الموضع الذي يكون فيه أصوب فهو اذا أردتَ أن تُلزِم ١٠ خصمك قولا تذهب اليه أنت وتريد تصحيحه قياسا على قول قد قال به يُشبِهه ويشاركه في علّته عندك ، فالأصوب ذكرُ العلّة التي قد اشترك فيها القولان» . قال : « والموضع الذي ذكرُ العلّة وتركُه سواءٌ فهو الموضع الذي تريد فيه أن تدفع خصمك عن قول يقول به هو خطأٌ عندك ، فلك أن تعارضه بمثله وتكله الى ذكر ما يفرق بين القولَيْن ليُرِيه بعجزه عن ذلك أن خطأ ما اعتقده كخطأ ما عُورِضَ به لتكون الحجّة آكد عليه اذ ١٥ جرت مناقضته على لسانه».

وكان يقول إن بين الاعتلال ودفع الإلزام فرقا ، وهو أن الاعتلال يجب أن يجري ويطّرد ، وليس كذلك دفع الإلزام لأنه لا يجب أن يجري . مثال ذلك كقول من سألنا في الجزء فقال ˝كيف يجوز ان يُجمَع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له فيكونان طويلا وكيف يُعقَل ذلك؟˝ ، فقلنا لهم : ˝ ليس هذا بمنكر بل هو كما قلتم إنه قد يصح أن يُجمَع ٢٠ بين ما لا يدّل من الكلام وبين ما لا يدلّ فيدّل ، وكما يُجمَع بين ما ليس بمربّع وبين ما ليس بمربّع فيحدث مربّع˝ . فإن قالوا ˝ فاذا كان هذا هكذا فأَجيزوا أن يُجمَع بين ما لا لون له وبين ما لا لون له فيكونان مُلوَّنا˝ ، فيقال لهم ˝ إنّا لم نجعل ذلك علّة وأصلا [١٥٠ ب] فيجب علينا إجراؤها ، وانما دفعنا علّتكم وأفسدناها وأرينا لِما استشنعتموه / وجها لا تنكرونه˝ .

٢٥ واعلم أنه كان يعتمد في أكثر أصوله في باب العلل أن العلّة الواحدة لا يجوز أن تكون

مركّبة من معنيَيْن يصح وجود أحدهما مع عدم الحكم. وذلك كقول القائل «انما كان الجسم متحرّكا لأنه مُؤلَّف زائل»، لأجل أنه قد يكون مُؤلَّفا غير زائل. وبمثله كان ينكر قول من زعم من المعتزلة أن حدّ الجسم أنه طويل عريض عميق، لأن ذلك مجموع أوصاف قد يصح أن ينفرد بعضها مع عدم الحكم وهو أن يكون طويلا عريضا.

٥ وكان يقول إن العلّة العقلية لا بدّ أن تكون صفة واحدة. ولذلك كان ينكر قول من قال إن العالِم كان عالما للعلم ولأنه حالّ فيه اوكان عالما للعلم وأنه عرض، لأجل أنه قد يوجد أحد هذَيْن المعنيَيْن مع عدم الحكم. ولأجله كان ينكر ايضا قول من يقول «انما جاز أن يُرَى الشيء لحدوثه» لأنه يتضمّن وجودا سَبَقَه عدمٌ والعدم يستحيل أن يُرَى فلا يُضَمّ الى الوجود الذي هو سبب التجويز.

١٠ وكان يقول إن نوع الحكم اذا وجب لعلّة عقلية فإنه لا يصح ثبوت مثل الحكم الّا لنوع تلك العلّة. ولذلك كان يقول إن العالِم من حيث هو عالم فائدتُه واحدةٌ وحكمُه واحدٌ فيجب أن يكون مُوجِبُه معنى واحدا وهو العلم في كل عالم. فلذلك أحال كون عالِم لا يعلم.

وكان يقول إنه لا ينكر أن يكون للحكم الواحد دليلان وأكثر من ذلك، وإن كان ١٥ ينكر أن يكون له علّتان مختلفتان او مثلان. وذلك كحكم الحدث في المُحدَثات على اختلافها هو حكم واحد، ثم إن دلالة حدث الجسم غير دلالة حدث العرض. وكذلك في الشرع قد يحرُم الشيء بنصّ الكتاب ونصّ السنّة وقد يحرم بالإجماع والقياس ايضا، فيكون ذلك أدلّة مختلفة لحكم واحد. وكان يقول: «لا نأبى أن يدلّ الدليل الواحد على مدلولَيْن مختلفَيْن وأكثر كالمعجزة هي دلالة صدق الرسول صلى الله عليه وهي دلالة على ٢٠ صانعها، ولا يصح مثل ذلك في العلّة».

وكان يقول إن العلّة لا بدّ أن تكون مع المعلول ولا يصح أن تتقدّم عليه او تتأخر عنه، وإن الدلالة عليه قد تكون متأخرة عنه ومتقدّمة عليه.

وكان يقول: «من الواجب اذا حكم الحاكم لشيء او على شيء بحكم لأجل علّة فيه / أن يحكم لكل ما فيه مثل تلك العلّة بمثل ذلك الحكم وإن اختلفت أحكامها في [١٥١ أ]

أشياء آخر ، لأن اختلافهما فيما اختلفا فيه لا يمنعهما من الاتّفاق في العلّة التي لها ولأجلها حَكَمَ لأحدهما بذلك الحكم . وذلك كنافي بقاء[1] الحركة ، فقيل « لِمَ نفيتَ بقاءها ؟ » . قال « لأنّها موجودة » ، فقيل « فانْفِ بقاء المتحرّك ايضا اذ هو موجود » . فإن قال « لأن الجسم يتحرّك والحركة لا يجوز عليها ذلك » ، قيل له « فهل منعه ذلك من أن يكون موجودا ؟ » . قال « لا » ، قيل له « فما ضرّ افتراقهما فيما افترقا فيه بعد أن اتّفقا في العلّة وهي ٥ الوجود ؟ » » .

وكان يقول إن نوع العلل لا يصح أن توجد غير مُوجِبة للأحكام ولا أن يوجد منها مثلان مع اختلاف حكمَيْهما ، وكان يأبى ذلك في العقل والشرع ، وهو الذي يُسمّيه أهل الجدل « تخصيص العلل » . وكان يقول : « اذا أوجبت حكما فلنفسها وحدها او لنفسها وعدم الزيادة في الأمر الآخر . فإن كان لنفسها فنفسُها موجودة مع عدم الحكم ، ١٠ وهذا يدفع هذا القول . ولا يجوز أن يُضَمّ اليها غيرُها ممّا لا يؤثّر في الحكم بانفراده فيُجعَل معها علّةً ، فبطل أن يكون لنفسها ولغيرها » . ولذلك كان ينكر قول من قال إن المتحرّك لنفسه كان متحرّكا وللحركة .

وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب إنه ممّا يجب أن يُعلَم في ذلك أنه ليس في الشاهد شيء يدلّ على وجود مثله في الغائب ، وإنه لو وجب ذلك لوجب ١٥ اذا شاهدنا نارا ووجدناها أن نقضي بأن في الغائب عنّا نارا لا محالة . وكان يقول إن الذي يدلّ على وجود شيء في الغائب هو ما يخالفه ممّا يتعلّق به في البديهة ، كتعلّق المُؤلَّف بمُؤلِّف والمُصوَّر بمُصوِّر وتعلُّق الحادث بمن أحدثه .

[٦٢] فصل آخر ممّا يتعلّق بالكلام في الاستشهاد بالشاهد على الغائب

وهو ما ذكره في ردّه على البلخي فيما اعترض به البلخي على ابن الريوندي الذي زعم ٢٠ أنه أصلح غلط ابن الريوندي في أدب الجدل ، وهو ما قال فيه .

قال ابن الريوندي في **أدب الجدل** : « اذا كان المتحرّك متحرّكا للحركة فواجب

١) الأصل : نفى ؛ ك : نفى .

القضاء أن كل متحرّك متحرّك بحركة». / وأنكر البلخي على ابن الريوندي في ذلك [١٥١ ب]
فقال: «لو كان هذا واجبا في المتحرّك والحركة لوجب مثل ذلك في العالِم والعلم. ولكن
المتحرّك يُعلَم متحرّكا بأمر ويُعلَم أن له حركة بأمر آخر، كالعالِم الذي يُعلَم عالما بدليل
ثم يُعلَم علمُه بعد ذلك بدليل آخر». وأبى البلخي أن يقال إن المتحرّك متحرّكٌ[1] لعلّة
٥ الحركة والأسود أسود[2] لعلّة السواد، وقال: «لو كان كذلك لم يَعلم المتحرّكَ والأسودَ
متحرّكا وأسود الّا مَن عَلِمَ أن له حركة وسوادا».

وتكلّم شيخنا أبو الحسن رحمه الله في ذلك وأَنكر ما قاله البلخي وصحّح ما قاله ابن
الريوندي. قال: «ويقال للبلخي ‹‹لِمَ زعمتَ أن المتحرّك اذا كان متحرّكا للحركة
وجب أن لا يعلمه متحرّكا الّا مَن علم الحركة؟ وما الفرق بينك وبين من قال إنه اذا
١٠ كان حقيقة الغيرَيْن أنه لا يستحيل وجود أحدهما مع عدم صاحبه، لم يجز أن يَعلم غيرَيْن
مَن لا يجوّز وجود أحدهما مع عدم صاحبه؟›› فإن قال ‹‹هو كذلك›› ، يقال له
‹‹فأهل التثنية على كثرة عددهم لا يعلمون الظلام والنور غيرَيْن›› . فلا بدّ له من أن
يقول ‹‹نعم›› ، والّا كان مناقضا. قيل له ‹‹ما أنكرتَ وإن كان المتحرّك متحرّكا لأن
له حركة والعالِم عالما لأن له علما، فلا يجب أن يكون كل من عَلِمَه عالما متحرّكا عَلِمَ أن
١٥ له علما وحركة؟›› . وقيل ‹‹اذا جاز لك أن تمنع أهل التثنية والدهرية أنهم يعلمون تغاير
الأجسام لأنهم لا يجوّزون عدم بعضها على كثرة عددهم، فما الفرق بينك وبين من قال
‹ حقيقة العالِم والمتحرّك منّا أن له علما وحركة، ومَن نفى العلم والحركة من نافية الأعراض
لا يعلمون في الدنيا عالِما ولا متحرّكا وإن أخبرونا عن أنفسهم أنهم يعتقدون ذلك›، كما
زعمتَ أن الدهرية والثنوية على كثرة عددهم لا يعلمون تغاير الأجسام وإن أخبرونا عن
٢٠ أنفسهم أنهم يعتقدون تغايرها؟ وما الفرق بينك وبين من زعم أن أصحاب العلاّف
وهشام وعبّاد وكل من ثبّت (؟) خلق الشيء غيره لا يعلمون أن الأجسام مخلوقة لأنهم
انما يرجعون الى إثبات خلق لها ولا يُثبتونها مخلوقة لأنفسها من خالِق لا أن لها خلقا غيرها؟
فما أنكرتَ أنهم لا يعلمونها مخلوقة مع نفيهم لحقيقة المخلوق وإثباتهم لما ليس / بحقيقة [١٥٢ أ]
له، كما قلنا في نافية الأعراض؟›› ».

١) الأصل: متحركا. ٢) الأصل: اسودًا.

قال : « ويقال له "ما الفرق بينك وبين من قال ' ولو كان حقيقة المتكلّم مَن فَعَلَ الكلام وحقيقة الجائر أنه مَن فَعَلَ الجور، لم يَعلم الإنسانَ جائرا ولم يعتقده جائرا الّا مَن اعتقده للجور فاعلا ، ولم يعلمه متكلّما ولم يعتقده متكلّما الّا مَن عَلِمَه واعتقده للكلام فاعلا' ؟". فإن زعم أن مَن خالفه في أن الإنسان فاعلٌ لا يعلمه جائرا ولا متكلّما لأنه لا يعتقده للجور والكلام فاعلا وأن المُثبِتة لا يُعتقدون فاعلين للجوز ، قيل له "ما الفصل ٥ بينك وبين من قال ' ومن لم يعلم الحركة لا يعلم الجسم متحرّكا ولا يعتقده متحرّكا' ؟" . فإن قال "هذا مكابرة" ، قيل له "وما قلتَه مباهتة".

« وإن قال[1] إن من يُثبت خلق الشيء غيره يعلمون الجسم خلقا ويجهلون أنه يستحقّ التسمية بذلك ، قيل له "ما الفرق بينك وبين من قال إن من نفى الحركات يعلمون الحركة من حيث علموا الجسم متحرّكا وإن جهلوا أن الحركة غيره؟" . فإن قالوا ١٠ "كيف يعلمون الحركة ويعتقدون أنه لا حركة؟" ، قيل لهم "وكيف يعلم من زعم أن خلق الجسم غير الجسم الجسمَ خلقا وهو يعتقد أنه ليس بخلق وأن الخلق غيره؟".

« وقيل لهم ، اذا منعوا القضاء بدلالة الشاهد على أن لا متحرّك في الغائب [الّا] بحركة ، "ما الذي يؤمنكم من وجود أسود في الغائب لعينه لا لسواد غيره وساكنٍ في الغائب لعينه لا لسكون غيره؟" . فإن قالوا "لأنّا لم نجد طريقا الى أسود في الغائب ١٥ الّا وذلك طريق الى وجود سواد ، ولم نجد طريقا الى وجود ساكن في الغائب الّا وذلك طريق الى وجود سكون" ، قيل لهم "وما الطريق الى وجود أسود وساكن في الغائب؟ أهو أنّا وجدنا أجساما سُودا وأجساما ساكنة ، فوجب من أجل ذلك أن نقضي على وجود أجسام في الغائب ساكنة وسود[2] ؟". فإن قالوا "نعم" دخلوا في قول من قال من الملحدين "اذا شاهدنا أجساما بعدها أجسامٌ قضينا على أنه لا جسم الّا وبعده ٢٠ جسمٌ" ، وقيل لهم "اذا وجب أن نقضي بالأجسام الساكنة السُود على وجود أجسام في الغائب ساكنة سود وليس الأجسام المشاهَدة علّةً في وجود الأجسام الغائبة ، فما أنكرتم أنه أحرى وأولى أن نقضي / على أن الساكن الأسود في الغائب لا يكون أسود [١٥٢ ب]

١) الأصل : قالوا. ٢) الأصل : وسودًا.

وساكنا الّا بسكون وسواد لأنه فيما بيننا كذلك؟ واذا وجب ذلك وجب أن لا يكون العالِم في الغائب عالما الّا بعلم لأنه فيما بيننا كذلك».

«وإن قالوا «ليس الذي يُعلَم به وجود الأجسام ساكنة سودا في الغائب أنّا وجدنا ذلك في الشاهد»، قيل لهم «فما الذي به يُعلَم أن أجساما ساكنة سودا في الغائب؟»».

٥ فإن قالوا «الخبر»، قيل لهم «ليس كل مُخبِر يُخبِر عن جسم أسود ساكن يُخبِر عن سكونه وسواده، لأن نُفاة الأعراض اذا أخبروا عن جسم أسود وساكن لا يُخبِرون أن له سوادا وسكونا. وليس يخلو المُخبِر أن الأجسام الساكنة السود التي شاهدها في الغائب ساكنة سودا لسكون وسواد من أن يكون يُخبِر عن مشاهدته او عن استدلاله. فإن كان يُخبِر عن مشاهدته فتحصيل هذا الكلام أنّا لم نشاهد جسما أسود ساكن لا بسكون ولا ١٠ سواد، ولا أخبرَنا عن ذلك مُخبِرٌ يُخبِر عن مشاهدته الّا أخبرَنا عن السواد والسكون. فما الذي يُؤمِن من وجود أجسام ساكنة سود لا بسكون وسواد لم تشاهدوها ولا شاهدها مَن أخبركم عنها ومن رأيتموه؟ وما الذي يمنع من ذلك فيما يكون او فيما قد كان؟»».

قال: «ويقال لهم «ما الفصل بينكم وبين من قال «لم نجد طريقا الى عالِم في الغائب الّا كان طريقا الى العلم، فاستحال بذلك وجود عالم لا بعلم في الغائب»؟»».

١٥ فإن قالوا «الطريق الى عالِم في الغائب الأفعال المُحكَمة، والطريق الى إثبات العلم جواز أن يكون مرّة عالما ومرّة غير عالم»، يقال لهم «اذا لم يكن الطريق الى وجود علم الإنسان الأفعال الحِكمية، فما أنكرتم أن لا تكون الأفعال الحكمية طريقا الى القضاء على عالِم في الغائب؟». فإن قالوا «لو لم تكن طريقا الى إثبات عالم لجاز أن يحوك الديباجَ بالتصاوير منّا مَن ليس بعالم ومن هو جاهل بالحياكة»، [قيل لهم ...][1]. فإن قالوا ٢٠ «لو كان الفعل دليلا على العلم لكان يدلّ على أنه غير عالم»، قيل لهم «ما الفرق بينكم وبين من قال «ولو كان ذلك دليلا على العالِم أنه عالم لكان يدلّ على أنه متغاير»؟»».

ثم قال شيخنا أبو الحسن رحمه الله فيما ردّ على البلخي في هذا الباب: «ويقال له،

١) الظاهر أن هنا ثغرة.

[١٥٣ أ] في قوله ‹‹ لو كانت العلّة المُوجِبة لتحرّكه هي وجود الحركة / فيه دون غيره ما جاز أن يَعرف الجسمَ متحرّكا مَن لا يعلم أن فيه حركة›› ، ‹‹ حدِّثْنا ، هل تزعم أن حقيقة الفعل أن يكون واقعا من فاعلٍ فَعَلَه ام ليس ذلك حقيقته؟››.

«فإن زعم أن حقيقته أن يكون واقعا من فاعلٍ فَعَلَه وأن لا يكون أحد لا يعتقد لشيء فاعلا يعتقده فعلا ولا يعلمه فعلا[١] ، ففي[٢] ذلك ما يجب أن يكون ثُمَامة وشيعتُه ٥ الذين لا يُثبتون للمتولّدات فاعلا لا يعلمون المتولّدات أفعالا ولا يعتقدونها حوادث اذ كانوا لا يعتقدون لها فاعلا. ويجب أن يكون مَن استدلّ على حدوث الجسم بأنه لم يسبق الحوادث غيرَ عالمٍ بحدثه ما لم يعلم أن فاعلا فَعَلَه ومُحدِثا أحدثه ، وفي ذلك ما يجب أن الإنسان لا يعرف حدوث الجسم وإن استدلّ على حدوثه بأنه[٣] لم يسبق الحوادث. وفي وجودنا أنفسنا لمّا نظرنا في حدوث الجسم معتقدين لحدوثه أوّلا ثم مستدلّين على حدوثه ١٠ ثانيا ما يقضي على بطلان قول من قال إن الجسم لا يُعلَم حدوثُه قبل أن يُعلَم أن له مُحدِثا. وانما ننظر في إثبات الفاعل بعد وقوع العلم بأن الجسم فِعلٌ، ثم نستدلّ به على فاعلٍ فَعَلَه ، وفي ذلك تثبيت أن العلم بأن الجسم فِعلٌ يتقدّم العلم بأن له فاعلا».

قال : «وإن زعم أن الفعل ليس حقيقته أن له فاعلا ولا حقيقة الفاعل أن له فعلا ، قيل له ‹‹ فكذلك ما أنكرتَ أن العلم بأن زيدا (؟) متحرّك[٤] يقع باضطرار اذا شوهد ١٥ متحرّكا ، وأن يكون النافون للأعراض يعلمون الجسم متحرّكا باضطرار وعلمُهم بذلك علمٌ بحركته وإن لم يعلموا حركته غيرَه ، كما أن من شاهد الخِطْر في لحية الإنسان وهو لا يعلم أن في اللحية خِطرا غيرَها يعلم الخِطر ضرورة وإن توهّم أنه ليس بغير اللحية؟››. وإن قال ‹‹كيف يجوز أن يكونوا عالمين بالحركة وهم يُنبَّهون عليها ولا يعلمون أنهم قد علموها ، والعالم بالشيء لا يجوز أن يُنبَّه عليه فلا يعلم أنه يعلمه؟›› ، قيل له ‹‹ وكيف يجوز أن ٢٠ تكون السوفسطائية تعلم حقائق المشاهدات وهي تُنبَّه على أنها قد عَلِمَت ذلك ولا تعلم أنها قد عَلِمَته والعالِم بالشيء لا يجوز أن يُنبَّه على أنه[٥] يعلمه فلا يعلم أنه يعلمه؟››».

١) الأصل : فاعلا. ٢) الأصل : وفي. ٣) الأصل : على حدوث اعراضه انه.
٤) الأصل : بان زيد (؟) متحركا. ٥) الأصل : ان.

قال شيخنا أبو الحسن رحمه الله في هذا الباب : « وزعم البلخي أن معنى أن الجسم جسمٌ / أنه طويل عريض عميق محتمل للتأليف والتغيير والزيادة والنقصان وأنه ذاهب في [١٥٣ ب]
الجهات ، ثم ناقض كلامه في العالِم لأنه اذا فسد أن تكون حقيقة العالِم أن له علما بأنه يعتقده عالما مَن لا يعتقد له علما ، فلِمَ لا فسد أن تكون حقيقةُ الجسم أنه طويل عريض
٥ عميق ذاهب في الجهات محتمل للزيادة والنقصان لأنه قد يعتقده جسما مَن لا يعتقده كذلك ، كنحو الجسمية الذين يعتقدون الباريء سبحانه جسما غير مؤتلف ولا محتمل للزيادة والنقصان والتغيّر؟ فإن فسد هذا فسد أن تكون حقيقة العالِم أن له علما لأنه يعتقده عالما مَن لا يعتقد له علما ، وبطل قوله هذا في تحقيق الجسم به . فإن قال إن مَن لم يعتقد طويلا عريضا عميقا محتملا للزيادة والنقصان والتغيّر لم يعتقده جسما ، قيل له :
١٠ "ما الفرق بينك وبين من قال ' من لم يعتقد للشيء علما لم يعتقده عالما ' ؟". فإن قال "هذه مكابرة" ، قيل "وما قلتَه مثله ، لأنّا نجد الجسمية يعتقدون الباريء تعالى جسما ولا يعتقدونه طويلا عريضا عميقا ، ونجد مَن يُثبِت الجزء الذي لا يتجزّ يعتقدونه جسما ولا يعتقدونه طويلا عريضا عميقا مجتمعا" » .

وحكى عن البلخي أنه قال « اذا لم نجد دليلا يدلّ على متحرّك الّا وهو دليل على أنه
١٥ زائل ، قضينا من أجل ذلك على أن حقيقة المتحرّك أنه زائل » . قال : « فيقال له "لِمَ زعمتَ أنك اذا لم تجد على ذلك دليلا ولم يقُم عندك دليلٌ على متحرّك الّا قام مثلُه على أنه زائل ، وجب من أجل أن ذلك لم تجده أن تقضي أنه لا دليل على ذلك؟ وكيف يكون قولك ' لم أجد دليلا عليه ' حجّةً على خصمك في تصحيح قولك؟ وما الفرق بينك وبين من قال ' لم أجد دليلا على بطلان قول من ثبّت متحرّكا لا زائلا ، فبطل
٢٠ بذلك أن تكون حقيقة المتحرّك أنه زائل ' ؟ وما الفرق بينك وبين من قال ' لم أجد دليلا على عالِم الّا وجدتُه دليلا على العلم ولا قامت عليه دلالة الّا قامت على أن له علما ، فقضيتُ على أن حقيقة العالِم أن له علما ' ؟ وما الفرق بينك وبين من عكس عليك قولك فزعم أن الطريق الى أن للشيء علما ظهورُ الأفعال الحِكمية منه وليس ذلك هو الطريق الى أنه عالم ، وادّعى أنه قد وجد طريقا الى إثبات علم لمَن لم يجد طريقا / الى [١٥٤ أ]
٢٥ أنه عالم لأن الطريق الى أنه عالم جوازُ الجهل عليه والطريق الى أن له علما ظهورُ الأفعال الحكمية منه على قلب ما قلتَه وعكسِه ؟" » .

[٦٣] فصل آخر

وكان يقول فيما يُعلَم أنه انقطاع المنقطع إن ذلك يُعرَف من سبعة أوجه.

أحدها أن يعتلّ بعلّة لا يُجريها في معلولها. قال: «وهو كقول القائل "فرس جواد" لأنه استحضره[1] فرسخَيْن فلم يعثر. فيقال له "أرأيتَ كل فرس استحضرتَه فرسخَيْن فلم يعثر فهو جواد؟" فإن قال "نعم" أجرى علّته، وإن قال "لا" نقضها». ٥

والوجه الثاني أن ينقض ببعض كلامه بعضا، وهو كقول المجوس "لم يخلق الله تعالى الشرّ". فلمّا قيل لهم "فمَن خلق إبليس الذي هو أعظم الشرور؟"، قالوا "الله تعالى"، فنقضوا ببعض كلامهم بعضا.

والوجه الثالث أن يؤدّي كلام الإنسان الى المُحال، حتى يلزمه أن يكون الجسم قائما قاعدا في حال والنار حارّة باردة في حال ويُجيب الى ذلك. ١٠

والوجه الرابع أن يسكت عجزا.

والوجه الخامس أن يجيب بشيء فاذا طُولِبَ فيه تَرَكَه وانتقل الى غيره. وكذلك حُكم السائل اذا انتقل على هذا الوجه. وقد بينّا وجوه الانتقال وما يُعَدّ انقطاعا وما لا يُعَدّ.

والوجه السادس أن يقول قولا فيُلزَم أن يقول بمثله فلا يركب ما طُولِبَ به ولا يأتي ١٥ بالفصل بين قوله وبين ما عُورِضَ به.

والوجه السابع أن يُسأل عن الشيء فيجيب عن غيره.

وجملة معنى الانقطاع هو ظهور العجز عن نُصرة ما ابتدأ به سائلا او مجيبا. فعلى أيّ وجه ظهر عجزه من هذه الوجوه كان منقطعا في حكم الجدل.

١) الأصل: استحضرته.

[٦٤] فصل في آداب الجدل

اعلم أن ما نريد أن نذكره في هذا الباب ممّا قد دلّ عليه كلام شيخنا أبي الحسن رحمه الله في كتبه متفرّقا، وإن جمعناه ها هنا على اختصار.

فمن ذلك أن أوّل ما يجب فيه تقديم التقرّب الى الله عز وجل ومجانبة الرياء والمباهاة
٥ والمحك واللجاج والتكسّب، / وأن يجري في ذلك مجرى المؤتمر لِما أمره الله تعالى به من [١٥٤ ب]
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعلم أنه لولا التقرّب الى الله تعالى بالجدل والمناظرة والمصير بها الى عبادته وأداء فرائضه والطمع في ثوابه والحذر من عقابه، ما كان لها معنى الّا التكسّب او اللجاج او السرور بالظفر بالخصم والغلبة له، وهما اللذان يشارك فيهما سائر الحيوان كفحولة الإبل والكِباش والديكة. فاذا أشعر المُناظِر هذا الذي قلنا نفسه
١٠ عند ابتدائه في المناظرة وقدّم حمد الله والصلاة على النبيّ صلى الله عليه والرغبة اليه في المعرفة والتأييد والتوفيق والعصمة إمّا بأن يُعلِن ذلك او يُسرّه، فعلى ذلك مضى السلفُ الصالح رضوان الله عليهم.

ثم يجب بعد ذلك تجنُّب الحِدّة والضجر والغضب والإفراط في رفع الصوت وترك القلق في المجلس وترك تحريك الأعضاء والرمي باليدَيْن، وأن يكون وادعا ساكنا متيدا
١٥ ويحذر كل الحذر حُسن الظنّ بمَن يحضر في توهّمه أنه معه وأنه مستحسن لِما يكون فيه، لأنه قد يقف على خلافه من بعض مَن يحضر المجلس فتنحلّ قُواه وينسى كثيرا ممّا يحتاج اليه. واذا قصد فيما يقوله التقرّب الى الله تعالى ولم يلتفت إلى محبّة الذين بحضرته خالفوه او رافقوه، كفى المؤونة ومضى على نيّته واجتمع له ذهنُه.

ويجب أن يحذر الكلام في مجالس الخوف، فانه يُذهِل العقل ويشغله بحراسة الروح
٢٠ عن حراسة المذهب. وكذلك يحذر الكلام في مجالس الصدور الذين شأنهم التلّهي بما يسمعون ولا يُسوُّون بين الخصمَيْن في الإقبال عليهما والاستماع منهما، فإن جميع ذلك إمّا سخفٌ واحتمال ذُلّ وإمّا مُهيّج للغضب مُرقٌ للغمّ.

ويجب أن يحذر استصغار الخصم والاستهزاء به كائنا مَن كان. فإنه إن كان رجلا

يجب في الدين كلامُه ومناظرتُه فيجب أن يكلّمه كلاما نظيرا[١] ، او رجلٌ لا يستحقّ ذلك فلا وجه لمكالمته . ومتى استخففتَ به لم تتحرّز ولم يجتمع ذهنُك ولا تكون آمنًا أن يتّفق عليك ما لا يمكنك أن تدفعه عن نفسك .

[١٥٥ أ] والواجب ايضا أن / تُرتّب كل مَن تُناظره وتضع كل طبقة موضعها وتُميّز بين مناظرة الأكفاء والأستاذِين ومناظرة المبتدئين المسترشدين ، وأن تتحرّز من المتعنِّت كل التحرّز ٥ وتُضايقه بكل ما يمكن من المضايقة وتُلحِق به كل ما يلحقه من شُنْعة ، وتُساهِل المسترشد وتصبُر له وتُمكنّه من الاستقصاء والتفهّم .

وممّا يجب في أدب الجدل أن تصبر للسائل اذا كنتَ مُجيبا حتى يفرغ من سؤاله مُحالا كان او صحيحا ، وأن تصبر للمُجيب كائنا مَن كان حتى يفرغ من جوابه وإن كان كالوسواس الذي لا يُفْهَم ايضا ، وأن يكون إفساده له وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه ١٠ الى آخِره . فإن اعترض السائل في جوابه او المجيب في سؤاله قبل الفراغ منه وَعَظَه واحتمله ، فإن لجّ قَطَعَ مكالمته ولا يلتفت الى حُكم مَن يحكم عليه من انقطاع او عجز ممّن لا يفهم .

ومن آداب الجدل ايضا الإقبال على خصمك بوجهك وترك الإعراض عنه ، وإن استعمله الخصمُ فالوجهُ وعظهُ مرّة او مرّتَيْن فإن لجّ في ذلك تركُ مناظرته . ١٥

ويجب أن لا يغفل عن توقيف خصمه على مناقضته إن كانت منه وعلى زلله ورجوعِه فيما يُعطي وإعطائِه ما منع ، الّا أن يكون ذلك لسبق اللسان واللفظ فيما لا يخلو منه . فاذا أعياك السؤال والطعن فتدبّرْ وتفكّرْ وانظُرْ الى كلام الخصم . فإن كان صحيحا فليس الّا التسليم ، فإن الأَنَفة من قبول الحقّ اذا ورد جهلٌ وباطلٌ . وإن كان ممّا يقع في مثله الاختلاف فالزَمْ المطالبة بالبرهان وانظُرْ ورود الخواطر في خلال ذلك باتّساع ما ٢٠ ضاق ، فإنه لن يعدمها مريدُ الحقّ القاصد الى الإنصاف من هذه الفصول التي ذكرناها في ذكر آداب المناظرين .

١) الأصل : كلام نظير .

فأمّا ما يجب أن يستعمله الناظر في المذهب التارك للتقليد الراغب عنه اذا خطر فعَلَيه النظر أن يبتدئ بالنظر في الأصول قبل الفروع وأن لا يجاوزها الّا بعد إحكامها ولا يعتمد على اجتماع أهل مذهبه على صحة أصولهم. لأن الأصول لا تعدوا أن تكون صحيحة او فاسدة، فإن كانت فاسدة فاشتغاله بذلك يضرّ، وإن كانت صحيحة لم ٥ يمكنه تعرُّفها الّا بعد معرفة عللها ووجوه أدلّتها، لأنه اذا لَقِيَ الخصوم فدلّوا على فساد فروع دينه بفساد أصله تبلّد لجهله بعلل الأصل وأدلّته واطّراد علله فيه، والباني على أصل لا يعلمه مغرور. ومَن زعم من أهل التقليد أنه لا /يجب أن يستعمل ذلك خوفا من [١٥٥ ب] دخول الحيرة عليه عند النظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنصارى والكفرة أن يثبُتوا على دينهم ولا يتدبّروا ولا يميّزوا، وهذا إباحة للكفر.

١٠ واعلم أنه لا بدّ أن يكون في الأصول أصل صحيح لا يحتاج الى الإشفاق على مَن نظر فيها واستقصى ذلك. وأصول أهل الحقّ صحيحة وحجج ملّتنا واضحة، فالنظر فيها والتعقّب لها يزيد المتعقّب لها علما بصحّتها وسرورا باعتقادها. ولأن اعتقاد الأصول بتقليد يُبطِل ثوابه اذ لا ثواب لمن ليس بعارف، واعتقادُها بعد المعرفة بحقيقتها يُوجِب ثوابها. ولا يجب الامتناع من الصواب للإشفاق من عوارض[1] الخطأ، لأن ذلك يُعجّل الخطأ. ١٥ وذلك كما لا ينبغي أن يتمسّك بالصغير من الخطأ خوفا من كبيره، فكذلك النظر في الأصول لوكان يورث الحيرة لكان النظر في الفروع كذلك ايضا. فإن قالوا «الفروع قد وقع الخلاف فيها، فلا بدّ لمن أراد معرفتها من النظر والبحث»، قيل «أَوَيورث ذلك قبل النظر او بعده؟». فإن قال «يورث ذلك قبل النظر»، قيل مثله في النظر في الأصول. واذا كان طريق معرفة الفروع النظر فكذلك طريق معرفة الأصول، واذا كان طريق ٢٠ معرفتها النظر لم يعرفها من لم ينظر.

وممّا يجب في حكم النظر أن يبتدئ الناظر بالنظر في العقليات لأنها الأصل والسمعيات فرع، والأصل أوّل والفرع ثانٍ والواجب إحكام الاوّل قبل الثاني. فاذا فرغ ممّا يُوجِبه العقلُ عرض ما حصل له على السمع. فإن رأى في ظاهره ما يدلّ على موافقته

١) الأصل: العوارض.

فذاك الذي يريد ، وإن لم يتّسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره فليعلم أن باطنه موافق له وأن ذلك لتقصيرٍ وقع في معرفته ، ثم يطلب ذلك بردّه الى المُحكَم . وانما وجب ذلك في السمع دون العقل لأجل أن السمع ظاهر وباطن وفيه مُحكَم ومُتشابِه وخاصّ وعامّ وصُوَر تحتمل الخصوص والعموم وناسخ ومنسوخ وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته. ٥

وينبغي للناظر ايضا أن يحذر الضجر والإياس فإنهما يدعوان الى اعتقاد لِمَا ترد به الخواطرُ عليه في حالها وإن كان[1] باطلا ، وأن لا يتسارع الى الاعتقاد الّا بعد التثبّت والبيان ، وأن لا يستكره نفسَه في حال المَلَل على إدامة النظر ولكن يجمّها في حال مللها / ويستعملها في حال راحتها ونشاطها . فان المللِ آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه ، والراحة تزيد في القوّة والنشاط وتُعِين على بلوغ المطلوب. ١٠ [١٥٦ أ]

ويجب ايضا أن يفصل بين اليقين وغالب الظنّ والاحتجاج والتقريب ، وأن يلزم التوقّف عن القطع ما دام في غلبة الظنّ ويتعرّف السبب الذي حقّق المذهب على قلبه . فإن كان يُوازي الحجّة والبرهان استتمّ النظر ليُفضي بتمامه الى اليقين ، وإن كان إلفا او عادة اطّرحه ولم يلتفت اليه . وجملة (؟)[2] ما يعتمد عليه في أمرِ القطعُ على ما قد عرفه والتوقّفُ عمّا لا يعرفه . وأن لا يستطيل مُدّة الوقوف فيقطع لأجل ذلك على ما لم ١٥ ينكشف له .

وممّا ينبغي له ايضا أن لا يغترّ بحلاوة عبارة المُبطِل وأن لا يثبُطه عن الحقّ سوءُ عبارة المُحِقّ. والطريق الى التخلّص من ذلك عَرْضُ معانيها على النفس ليفصل بين حقّها وباطلها من دون العبارات .

وينبغي أن لا يجعل ضعف المُحِقّ فيما أضاف الى حقّه من الباطل دليلا على فساد ٢٠ سائر أقاويله ، ولا قوّة المُبطِل في أكثر أقاويله شاهدا على صوابه في جميع اعتقاداته . بل يجب عليه أن يعتبر كل واحد من الفريقَيْن باعتبار مُجدَّد وأن لا يجعل غلط أحدهما في عشرين مذهبا مُؤيِسا من صوابه في مذهب واحد.

١) الأصل : كانت. ٢) الأصل : وحملَهُ؛ ك : وحمله على.

وأمّا ما ذهب اليه بعضهم من نهي المبتدئ عن تعرّف عِلَل المخالفين فخطأ، لأن ذلك يُوهِمهم[1] ضعف الحقّ وقوّة الباطل. وكل من لم يعرف علل مخالفيه لم تَقْوَ معرفتُه بحقيقة قوله، ومتى عرفها عرف ما يُفسدها والذي يفسدها مصحّحٌ لقوله، لأن المذهب لا يفسد الّا بحجّة تُفسده وما أفسده يصحّح ضدَّه. ولولا أن ذلك كذلك لبطلت ٥ الحقائق وهذا باطل. وانما يجب أن ينظر في علل القولَيْن المختلفَيْن وأن يختار ما يؤدّيه النظر الى صحّته ولا ينفرد بالنظر في أحد المذهبَيْن والمبادرة الى اعتقاده قبل استتمام النظر والتأمّل وعن تجاوُز[2] الأصول قبل إحكامها. وقولهم «انما ننهاه في ابتداء أمره عن النظر في عِلَل المخالفين لخوف الحيرة عليه» خطأٌ لأنه إن كانت قوّةُ عللِ المخالفين وضعفُ علله يؤثّر في ذلك فكفى بهذا ضعفا، واذا كان في علل الحقّ قوّةٌ وفي / شُبَه[3] الباطل [١٥٦ ب] ١٠ ضعفٌ فنظَرُه في ذلك ممّا يزيد في معرفته اذا لزم القصد وترك العجلة ولزم الحزم وترك التواني. فاذا سمع غوامض علل المخالفين قابَلَها بغوامض علل المخالفين[4] واستوفى النظر فيها لتبيين حقّه من باطله. وإن قالوا «مَن نظر في علل مخالفيه قبل قوّة معرفته بالحقّ وعللهِ فهوكرجل لَقِيَ العدوّبغيرسلاح اوبسلاح ضعيف»، قيل «ولا سواء، لأن الذي يلقى العدوّ لا يسلم منه الّا بممانعته والممانعة بغير سلاح ممتنعة، والذي يلقى مخالفيه فيسبق الى اعتقاد ١٥ قولهم قبل النظر فيه والتأمّل له فقد أُتِيَ مِن قِبَل نفسه». فإن قالوا «المُبطِل اذا تابع بين الحجج وإيراد الشُبَه القوية اضطرّ المستمع الى اعتقاد قوله»، قيل إنه اذا قيل له إن للمبطلين شُبَها قويةً تنحلّ عند قصدها بالحجج عليها وتضمحلّ فيجب أن لا يغترّ بما يستمع منهم دون لِقاء المُحِقّين وسبر ما عندهم ممّا يمنعهم[5] من السبق الى اعتقاد ذلك.

[٦٥] فصل في ذكر آفات النظر

٢٠ قال بعض أهل النظر في ذلك كلاما جامعا حكيناه على وجهه ممّا لا نخالفه فيه. قال: «اعلَمْ أن للنظر آفات كثيرة يحتاج الناظر الى حفظ نفسه منها.

١) كذا. ولعل الصواب: يوهمه. ٢) كذا. ولعل هنا ثغرة في الأصل. ٣) الأصل: شبهه.
٤) كذا. ولعل الصحيح: المحقّين؟ ٥) كذا. ولعله: يمنعه.

« فمن ذلك أن يكون لقومه مذهبٌ قد شهروا به فتميل نفسهُ اليه عصبيةً . فيجب أن يكشف له النظر عن صحته وفساد ما خالفه . ومتى مالت النفس الى أحد المذهبَيْن بضرب من الميل استكثر قليله واستقلّ كثير ضدّه على قدر ميله ، وذلك يضرّ به ضررا بيّنا ولا يسلم منه الّا بالتفقّد الشديد والتأمّل الشافي[1] .

« ومنه أن يكون لآخَرين كسبٌ او جاهٌ او جواز قول أفضل[2] على من مال اليها ومعونة له ، فيكون ذلك مُمِيلا اليهم جارّا الى قولهم .

« ومنها أن يكون لبعضهم صناعة فيشاركه فيها الناظر ، فتكون المشاكلة التي بينهما في تلك الصناعة مميلة له نحوه .

« ومنها أن يكون الناظر سبق الى بعض الرؤساء فاستمع منه قبل استماعه من غيره واستماله ذلك الرئيسُ بالإقبال عليه والاستماع بحديثه والعناية به والتفقّد له والمسألة عن أخباره / والمسارعة الى قضاء حقوقه وحاجاته والوصف لفِطْنته وحُسن فَهْمه فصار بذلك [١٥٧ أ] جا (؟)[3] مجدا (؟) .

« ومع ذلك فليس يجب أن يجعل الناظر ما يتّفق له من هذه الأمور علامة لصحّة او فساد ولا أن يخرج عمّا[4] يجد عليه أباه وسلفه . وما قد نشأ عليه ويحكم أنه باطل يجب أن ينتقل عنه . فإن هذه المعاني ربّما اتّفق أن تكون في مُحِقّ كما أنها قد تكون في مُبطِل . وقد يتّفق أن ينشؤ الناشي على حقّ وأن يكون سلفُه وكبراؤُه هم المُحِقّون دون غيرهم . وانما مَدار الأمر على العدل في النظر وعلى التثبّت وترك العجلة والتحرّز عن الإعجاب بالخاطر والعمل على ما سبق الى القلب وتستحقّه الطبائعُ ، ومع ذلك كله فالتوكّل على الله تعالى والرغبة اليه في التوفيق والعصمة . ولِيَتّقِ الله تعالى من أن يُطلق جوابا من غير تثبُّت لاستحيائه من التثبّت والتوقّف ، ثم يتعقّبه فيجده خطأ أن يمرّ[5] عليه ويحتجّ له ويلجّ فيه كراهة للإقرار بالخطأ ، ولِيَعْلَمْ أن رجوعه الى الحقّ أَوْلى من التمادي في الباطل .

« وحُكي عن بعض الفلاسفة كلام[6] أنه قال « الصناعة طويلة والعمر قصير والحكم

١) الأصل : الساقي (؟) ٢) الأصل : افضال ؛ ك : افضل . ٣) كذا في الأصل : لفظة غير تامّة ثم بياض . ٤) الأصل : عن ما . ٥) كذا . ولعل الصواب : فيمرّ . ٦) الأصل : كلامًا .

عسير والتجربة خَطِر». وعن بعضهم أنه قال «أسباب خطأ القضيّة قصر زمان الرويّة».
وقد أمر الله تعالى بالتفكّر والتدبّر والتأمّل، وذلك لا يكون الّا في زمان ومُدّة.

«والواجب ترك مناظرة الماجن ومَن ليس من شأنه التبيّن والتبيين وانما يريد المغالبة
وأن يقال «قد أجاب وقطع خصمَه» فلا يبالي ما صنع وعلى ماذا (؟)[1] أقدم. والمُناظِر
٥ له لا يحصل بمناظرته دينا ولا دنيا، والواجب ترك مناظرته والحذر من مكالمته.

«وحُكي عن بعضهم أنه قال «ربّما أبطأ بالمتعلّم سوءُ عبارة المُعبِّر وسياسة المعلّم،
ومن أراد أن يكون متكلّما حقّا ولإسم الكلام مستحقّا فليتكلّف رواية الاختلال وسماع
العلل واستقصاء البرهانات، فإن ذلك اذا اجتمع في القلب واختمر في الصدر فتح
الأبواب». وحُكي عن الحنني (؟)[2] «وسَهِّلْ (؟) المتوعّر وأن يكون أوّل شهودك على
١٠ دعواك العيان الطاهر والخبر القاهر، ثم لا تنتقل الى المرتبة الثانية حتى تقرّر الأولى الى أن
تبلغ الغاية وتأتي على النهاية ولا تغتنم غِرّة السائل ولا المجيب»». وبالله التوفيق. / [١٥٧ ب]

[٦٦] فصل آخر في إبانة خطأ ما أودعه محمد بن مطرّف الضبّي الاستراباذي كتابَه الذي وضعه لهذا الشأن

اعلم أنه قد انتشر هذا الكتاب في البلدان، ووجدنا المتفقّهة ومَن لا يرجع في معرفة
١٥ الأصول الى كثير عِلمٍ بها يعتمد ذلك ويغترّ بما فيه ويتوهّم أن جميع ما ذكره موافق
لأصولنا وأن كل ذلك كما حكاه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله. ولمّا تأمّلناه ووجدناه
مشتملا على فنون من الخطأ والغلط، منها ما أخطأ به في حكاية المذهب عن شيخنا أبي
الحسن رحمه الله فيه، ومنها ما أخطأ في استخراجه من معنى قوله، ومنها ما ساءت
عبارتُه فيه وخلط بكلامه ما لا يليق به، فنبّهنا على جملة من ذلك وبينّا وجوه خطائه
٢٠ فيها على اختصار. وقد ذكرنا في أوّل هذا الكتاب فصلا من كلامه وأوضحنا عن فساد
عبارته وخطائه، ثم أتبعناه ذلك هاهنا لنبيّن لمَن وقع اليه ذكرُ الكتاب خطأ ما ذكره

١) الأصل: مادي. ٢) الأصل: الخني، او: الحني؟ ك: الحني.

واضعُه ولا يعتمده. فإنه قد اتّضح خطاؤه في كثير من ذلك ومخالفتُه لِما هو صريح مذهب شيخنا أبي الحسن رحمه الله في كتبه. وأكثر ذلك ممّا يوجد نصّه عليه بخلافه.

فأوّل ذلك بعد ما تقدّم ذكرُه في أوّل الكتاب ما قال في تقسيم السُنَن وإنها على ضروب، منها ما وقع العلمُ به ضرورة، ومنها ما قد عُلِمَ صحتُه من دلالة العقل. وذلك مثل ما رُوِيَ في إخراج قوم من النار ورؤية الله تعالى في الآخرة وسائر ما رُوِيَ في ٥ الصفات. والذي في هذا الكلام من الخَلَل قولُه إن ذلك مثل ما رُوِيَ في إخراج قوم من النار فيما ذكر أنه عُلِمَ صحتُه بدلالة العقل. وذلك أن ما دلّ عليه الخبر من إخراج قوم من النار ممّا لا يُعلَم بدلالة العقل. وكذلك ما يكون في القيامة من رؤية المؤمنين لله تعالى فإنه لا يُعلَم بدلالة العقل. وانما يُعلَم بدلالة العقل جوازُ ذلك، والخبر يُعلَم به وجوبُ كونه. وليس شيء من ذلك مُوجِبا للعلم. وانما ذكر شيخنا أبو الحسن رحمه الله فيما جرى ١٠ مجرى التواتر أخبار الرؤية، وقال إنها ممّا تلقّتها الأمّة بالقبول ولم يوجد في الصحابة لذلك مُنكِرٌ ولا كان فيهم لِما تضمّنه مخالفٌ. فجعل ذلك داخلا في حكم التواتر بالإجماع / عليه، وقال: «لو كان فيهم مخالف لنُقِلَ ذلك عنهم، كما أنهم لمّا اختلفوا في [١٥٨ أ] رؤية النبيّ صلى الله عليه ربّه في الدنيا نُقِلَ ذلك. وليس وجوب رؤية المؤمنين لله تعالى ولا وجوب خروج قوم من النار ممّا يُعلَم بدلائل العقل». ١٥

ثم ذكر الضبّي بعد ذلك الإجماع وأقسامه، فذكر ما يُعتبر فيه إجماع العامّة والخاصّة وما يُعتبر فيه إجماع الخاصّة دون العامّة، وذكر أن بعض كلامه يدلّ في كتبه أن الإجماع عندهم[١] إجماع الصحابة دون أهل الأعصار. واعلَمْ أن هذا الكلام فيه خلل من وجهين. أحدهما أن أقسام الإجماع أكثر من ذلك، وكذلك شروطه وأوصاف المُجمِعين. وقد ذكرنا ذلك قبلُ بما يُغني عن إعادته. والذي حكى عن شيخنا رحمه الله ٢٠ أنه قال في بعض كتبه إن الإجماع إجماع الصحابة غلطٌ، لأن أكثر كتبه المشهورة قد استقرأناها وتصفّحنا ما فيها فلم نجده فيها مُفرِّقا بين إجماع الصحابة وأهل الأعصار، بل نصر في كثير من كتبه أن إجماع أهل كل عصر حجّة. ولم يذهب من المتكلّمين والفقهاء أحد الى إنكار إجماع من بعد الصحابة الّا داود بن عليّ فقط.

١) كذا. ولعل الصحيح: عنده.

ثم ذكر الضبّي بعد ذلك عنه في باب دلالات العقول أنه قال : « لو أخلى الله سبحانه العقل عن السمع كنّا نعلم به حقائق التوحيد وجُمَل الصفات والتعديل والتجوير والوعد والوعيد » . واعلم أنه قد جمع بين صحيح وفاسد في هذا الكلام. وذلك أن من الصفات ما لا يمكن أن يُعْلَم الّا بالسمع ، كنحو ما ورد به الخبر من اليد والعين والوجه. وكذلك ٥ الوعد والوعيد لا طريق في العقول الى العلم بهما لأن ذلك أخبار لا طريق لها الّا السمع ، وليس في العقل دليل على ما يفعله الله تعالى بالمؤمنين والكافرين من ثواب وعقاب في الآخرة. وهذا خطأ واضح.

وذكر الضبّي بعد ذلك عن شيخنا رحمه الله أنه قال في موضع إن الأوامر والأخبار على الخصوص لأنه [1] وهو نلبه (؟)[2]. وهذا غلط منه. وأمّا المشهور من مذهبه ١٠ في العموم والأوامر فالقول بالوقف فيهما جميعا اذا لم تقترن بهما دلالةٌ سوى صِيَغ الألفاظ. وأمّا ما ليس بمشهور من مذهبه في ذلك فهو ما ذكره في كتاب **التفسير** في أوّل / سورة البقرة من القول بظاهر العموم من اللفظ الّا ما دلّ على خصوصه. وهذا ممّا [١٥٨ ب] لا يعرف كثير من الناس من مذهبه لعزّة وجود هذا الكتاب في كل موضع. فأمّا ما حكاه من أنه كان يقول بالخصوص وحمل ذلك على نلبه (؟)[2]، فيحتمل أن يكون قد ١٥ ذكره على سبيل معارضة المعتزلة القائلين بالعموم ليُرى مساواة قولهم لقول القائلين بالخصوص ، فتوهّم أن ذلك مذهبه.

ثم ذكر الضبّي بعد ذلك كلاما فيما يجب من معرفة الله تعالى. قال في جملته حاكيا عن شيخنا رحمه الله إنه كان يقول إن استواءه على العرش صفةٌ له هو موصوف بها [بعد] أن لم يكن موصوفا بها. واعلم أن هذا غلط على جميع المذاهب ، فضلا عن أن ٢٠ يكون على مذهب أصحابنا وعن أن يكون على مذهب شيخنا خاصّة. وبيان ذلك أن مخالفينا يقولون إن معنى الاستواء الاستيلاء ، وليس ذلك صفة له في ذاته ولا هو صفة وُصِفَ بها بعد ما لم يوصف بها. فأمّا أصحابنا الذين قالوا إن الاستواء فعلٌ ، وهو ما ذهب اليه شيخنا رحمه الله ، فإنهم أبَوا أن يكون ذلك صفة له وعلّل أن فِعله لا يقوم

١) هنا بياض في الأصل. ٢) كذا. ويمكن أن يُقرأ : بليّة ، او : ثلاثة (؟).

بذاته ، وليس ذلك قولا ولا خبرا ، وما خرج عن هذَيْن الأمرَيْن لم يجز أن يكون صفة له كما لا يجوز أن يكون نفسُ العرش وما فيه من أعراضه صفةً لله تعالى سبحانه.

ثم ذكر الضبّي ايضا في هذا الفصل حاكيا عن شيخنا رحمه الله أنه كان يقول : «وإن له يدَيْن صفة وعينا[١] صفة». وهذا خطأ ، بل كان يُثبِت يدَيْن صفتَيْن. وانما ذهب الى هذا أبو العبّاس القلانسي ومَن نحا نحوه فقالوا : «لله تعالى يدان صفة واحدة ، ٥ فاللفظُ مُثنًّى والمُراد به واحد».

ثم حكى عنه الضبّي بعد ذلك فيما حكى من الصفات أنه كان يقول إنه عالِمٌ بعلم قديمٌ بقِدَم ، ولم يبيّن اختلاف قوله في ذلك. وقد ذكر في كتاب **الايضاح** وغيره من كتبه انه قديم بقدم. الّا أنه ذكر في سائر كتبه وخاصّة في كتابه المسمّى **بالمختزن** الذي نختاره ونذهب اليه أن القديم قديم بنفسه ، وعليه الحُذّاق من أصحابنا والمناظرين عنه. ١٠ فأمّا القول بأنه قديم بقدم فهو مذهب عبد الله بن سعيد وأبي العبّاس القلانسي رحمهما الله.

[١٥٩ أ] ثم قال الضبّي : «وكذلك قوله إنه باقٍ / كقوله إنه قديم». وهذا خطأ ، لأنه لم يختلف قوله في الباقي إنه باقٍ ببقاء ، واختلف قوله في القديم على ما بيّناه.

١٥ ثم حكى الضبّي بعد ذلك قوله في الموجود ، وحكى عنه أنه كان يقول إن البارئ تعالى موجود بوجودي له ولا يقال إنه موجود بوجوده لنفسه. وهذا الذي قاله خطأ في الحكاية عنه وغلط على مذهبه. وذلك أنه ذكر في كتاب **الايضاح** أن البارئ تعالى موجود لنا بوجودنا له وهو موجود لنفسه بوجوده لنفسه ، وأنه لم يزل لنفسه واجدا بوجوده وهو علمُه. فأمّا الموجود اذا كان بمعنى أنه ثابت فلا يقتضي معنى عنده لا في ٢٠ القديم ولا في المُحدَث.

ثم حكى الضبّي عنه أنه كان يقول إن الصفات باقية بأنفسها. وهذا خطأ عليه ، بل كان يقول إن صفات البارئ تعالى نحو علمه وقدرته وما ليست بقاءه الذي كان باقيا به باقيةٌ ببقائه وإن بقاءه باقٍ بنفسه. وقد نصّ على ذلك في كتاب **الايضاح والموجز** وكتاب

١) الأصل : عين.

الصفات الكبير، وذكر أن معنى الباقي أن له بقاء وأن بقاء البارئ سبحانه بقاء لصفاته ونفس البقاء باقٍ بنفسه لأنه بقاء.

ثم حكى الضبّي عنه أنه كان يقول إن وصفنا للبارئ تعالى بأنه رحمن ورحيم عادل مُحسِن مُنعِم مُتفضِّل آمِر ناهٍ زاجر واعد مُتوعِّد ساخط غضبان مُعادٍ مُعاقِب مُثِيب كل
٥ ذلك من صفات الذات. واعلم أنه غلط في هذا الفصل وجمع بين الصواب والخطأ، وذلك أنه كان يقول إن السخط والغضب والرحمة والأمر والنهي من صفات الذات، والنعمة والعدل والتفضّل والإحسان أفعال ولا يقال إنه لم يزل مُنعِما مُتفضِّلا. وكان يقول: «لم يزل كلام الله تعالى أمرا نهيا خبرا ولم يزل الله آمرا ناهيا مُخبِرا». وكان يتأوّل السخط والرضا على معنى الإرادة كما قال، وكذلك الرحمة. فأمّا العقاب والثواب
١٠ فأفعال، ولا يجوز عنده أن يكون لم يزل مُعاقِبا مُثِيبا. وكذلك قد أخطأ عليه في قوله إنه كان يقول إن معنى عادل ومُتفضِّل ومُحسِن ومُنعِم عنده على معنى الإرادة / لأنه يُثِيب [١٥٩ ب] ويُعاقِب، بل جميع ذلك عنده أفعال وليس شيء من ذلك نفس الإرادة. فأمّا الوَلاية والعداوة فلا ينكر أن يرجع الى الحكم والخبر والإرادة والرضا.

ثم حكى الضبّي بعد ذلك في إجراء هذا الكلام عند سائر أصحابنا من صفات
١٥ الفعل. وهذا خطأ ايضا، لأن أصحابنا في ذلك يختلفون. وليس يقول أحد منهم إن الأمر والنهي والوعد والوعيد من صفات الأفعال، وأكثرهم يذهبون الى أن الرحمة والرضا والسخط من صفات الذات، وليس يذهب أحد منهم الى أن النعمة والإحسان والفضل من صفات الذات. فقد غلط عليه كما غلط على سائر أصحابنا، وكان الواجب أن يفصل بين ما اختلفوا فيه ممّا اتّفقوا عليه وأن لا يُطلِق القول في الجملة.

٢٠ ثم حكى الضبّي بعد ذلك عنه أنه كان يقول: «حقيقة الكلام معنى ينتفي عند وجود أضداده من الآفات». وهذا خطأ ولا يجوز أن يُحكَى عنه مثل ذلك لأجل أنه لم يكن يعتمد في العبارة عن حقيقة الكلام ذلك، وكيف يعتمده وهو خطأ، اذ ليس كل ما انتفى عند أضداده من الآفات كلام؟ ولعلّه أراد أن يُخبِر عن مذهبه في الكلام أنه هو المعنى القائم بالنفس عنده على صفة مخصوصة دون الحروف، فلم يُخلِّص عبارته
٢٥ لذلك وعبّر بعبارة منتقضة مُوجِبة أن كل ما انتفى بأضداده كلام».

ثم حكى الضبّي بعد ذلك أنه كان يفرق بين القديم والإله ويقول : «معنى الإله أنه مستحقّ للعبادة ، وإن معنى القديم أنه موجود لا عن أوّل» . وهذا خطأ فاحِش عليه ، لأنه كان يأبى أشدّ الإباء قول المعتزلة إن معنى القديم أنه موجود لا عن أوّل . وكذلك يأبى قولهم إن معنى الإله أنه مستحقّ لعبادة ، وتكلّم على الجُبّائي في تفسيره معنى الإله بذلك وأنكره بوجوه ظاهرة مبيّنة فساده . وليس هذا ممّا يخفى على المبتدئ ٥ من أصحابه لظهور ذلك في كلامه وكتبه .

وحكى الضبّي عنه أنه كان يقول : «لم يزل آمرا ناهيا» ، وهذا صحيح . ثم حكى عن سائر أصحابنا أنهم قالوا في الأمر والنهي والخبر إن ذلك كله مُحدَث . وهذا خطأ ، اذ لم يقل أحد ذلك من أصحابنا إن أمر الله تعالى مُحدَث ، وكل من قال ذلك فهُم [١٦٠ أ] الذين قالوا / إن كلامه مُحدَث . وانما قال عبد الله بن سعيد ومَن اختار طريقته إن كلام ١٠ الله تعالى لم يكن أمرا في الأزل ثم صار أمرا عند حدوث الأسماع والأفهام ، وإن نفس كلام الله تعالى هو[١] الأمر والخبر . وشبّه ذلك بوصفنا للبارئ تعالى بأنه لم يزل موجودا غير خالق ثم نَصِفه فيما لا يزال بأنه خالق عند حدوث الخلق ، من غير أن يكون ذاتُه خلقا .

ثم حكى الضبّي عنه بعد ذلك أنه قال في موضع ما يوجب أن مَن علم أن الأشياء مُحدَثة وأن لها مُحدِثا أنه يُضطرّ الى أن صانعها واحدٌ . وهذا توهُّم منه ، لأن هذا النوع ١٥ من العلوم الاستدلالية اذا ترتّبت على ترتيب مخصوص في حدوثها على عادة معلومة ، فإن حدوثها على خلاف ذلك نقضٌ للعادة . وذلك لا يخصّ العلم بالحَدَث والمُحدِث وتوحيده . واذا كان العلم بأن العالَم مُحدَث [و] أن له مُحدِثا استدلالٌ وتوحيدُ المُحدِث فرعٌ على ذلك ، كان العلم به استدلالا ايضا .

ثم حكى الضبّي عنه أنه كان يقول : «يجوز أن يُعلَم أن صانع العالَم واحد بالسمع» . ٢٠ وهذا خطأ اذا أُرِيدَ به ابتداء العلم به ، لأن السمع انما يُعلَم صحتُه بعد العلم بالصانع ووجود توحيده . اللهمّ الّا أن يريد مريدٌ أن السمع الصادق يزيده علما ويقينا لِما أدّى اليه الاستدلال .

١) كذا . والظاهر أن الصحيح : غير .

ثم حكى الضبّي عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الله تعالى على الكافر نعمة بما أعطاه من الصحة والسلامة. وهذا ممّا لم ينصّ عليه في كتاب، بل حكى في كتاب **النقض على أصول الجُبّائي** أن بعض أصحابنا قال ذلك، والذي يذهب اليه أنه لا نعمة لله تعالى على الكافر لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا. وعلى ذلك سأل نفسه عنهم فقال:
٥ «اذا لم يكن لله تعالى عليهم نعمة فكيف يجب عليهم أن يشكروه؟» وذكر ذلك في **الموجز** وغيره من الكتب. وأجاب عنه بأنه يجب عليهم أن يشكروا الله تعالى على ما أنعم على المؤمنين، لإجماع المسلمين على أن شُكر الله تعالى واجب على سائر ما أنعم به من النعم.

ثم حكى الضبّي عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن معنى صفة الذات أن الذات لم تزل مستحِقّة لها، لأنه اذا لم تكن / موصوفة[1] بها وجب وصفها بأضدادها والوصف لها [١٦٠ ب] ١٠ بأضدادها يستحيل. قال: «وأمّا صفة الفعل فهو ما يتعدّى المحلّ، كقولنا «خالق» و«رازق» وما جرى مجرى ذلك ممّا لا ضدّ له. فلم يجز أن يكون البارئ تعالى موصوفا به في الأزل، لأن ذلك يوجب وجود غيره من المُحدَثات. وصفة الله تعالى ما وَصَفَ بها نفسَه دون وصف الواصف له. وإن وَصْفنا له بأنه كذا وكذا ليس ذلك صفةً له التي يستحقّها لنفسه، لأن الصفة ما قام بالموصوف وقولُنا «عالِم» فليس يجوز أن يكون ذلك ١٥ صفةً له».

واعلم أنه قد جمع في هذا الفصل فنونا من الخطأ، أحدها قوله إن صفة الذات ما إن لم يكن في الأزل موصوفا بها وجب وصفُه بضدّها. وليس الأمر كذلك، لأن صفات الذات منقسمة، منها ما لا ضدّ له ومنها ما ليس بمستحَقّ لمعنى. وهو كقولنا إن البارئ تعالى لم يزل شيئا قديما بنفسه وإن وَصْفنا له بذلك يرجع الى ذاته ولم تزل ذاتُه ٢٠ كذلك. وكذلك كان يقول إنه لم يزل باقيا ببقاء، وليس للبقاء ضدٌّ معقول ولا مُتوهَّم لأن العدم والفناء ليسا بضدَّيْن للبقاء والوجود. وليس الحَدَث ايضا ضدّا[2] للقدم، وهو لم يزل قديما. وكذلك كان يقول إن ما يُوصَف به من طريق السمع من إثبات اليد والعين والوجه فهو صفات ذات، وليس في نفيها عن ذاته ما يجب وصفُه بأضدادها. فبَان لك تخليطُه في معنى صفة الذات وعبارته على أصله.

١) الأصل: موصوفا. ٢) الأصل: ضدّ.

وأمّا الثاني فقوله إن صفة الفعل ما يتعدّى. وهذا خطأ غير مفيد، لأجل أنه قد يتعدّى ما ليس بصفة الفعل كقولك «آمر» و«قادر» و«سامع»، كل ذلك في أوصافه يتعدّى الى الغير وليس ذلك صفة الفعل. الّا أن يريد بالتعدِّي أنه لا يقوم بذاته، وليس كل ما لا يقوم بذاته صفة فعل له لأن الجسم ليس بصفة له وكذلك اللون والطعم.

٥ والثالث هو قوله إن صفة الله تعالى ما وَصَفَ بها نفسَه دون وصف الواصف. وذلك أن المعروف من مذهبه أنه كان يقول إن الوصف والصفة واحد وإن وَصْف الواصف لله تعالى هو صفتُه ووصفُه لله تعالى. وعلى ذلك نصّ في كتاب **الموجز** وقال: «وصفُنا لله تعالى هو صفتُنا له وهو وصفُه وصفتُه».

[١٦١ أ] وأمّا الرابع فقوله / على طريق التعليل «لأن الصفة ما قام بالموصوف». وليس ذلك مذهبه بل هو مذهب المتقدّمين من أصحابنا نحو عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد ومَن ١٠ تبعهم من المتأخّرين كالقلانسي وغيره. فأمّا مذهبه أن الموصوف فقَدْ يكون موصوفا بصفة قائمة بغيره وهذا أظهر في مذاهبه من أن يخفى على المبتدئ.

ثم حكى الضبّي عنه كلاما في حقيقة الغيرَيْن على وجهين أخطأ فيهما جميعا. وهو أن قال: «وكان يقول إن حقيقة الغيرَيْن هو جواز وجود أحدهما مع الآخر». قال: ١٥ «وقيل إنه ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر». واعلم أن هذا خطأ ولم يستوفِ مذاهبه في معنى الغيرَيْن لا ما كان يذهب اليه في القديم ولا ما رجع اليه في الجديد. لأنه كان يقول في القديم: «حقيقة الغيرَيْن ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر على وجه من الوجوه»، ولا بدّ من اشتراط ذلك لأمور ينتقض بها اذا لم يُقيَّد الكلام بهذا التقييد. وما ذكر في الجديد من الزيادة على ذلك فإنه كان يقول: «حقيقة الغيرَيْن ما لا يستحيل ٢٠ مفارقة أحدهما للآخر على وجه من الوجوه إمّا بمكان او زمان». وكان يقيّد الكلام بذلك لأغراض لا بدّ منها إن حُذِفَ ذلك انتقض على أصله.

ثم حكى الضبّي عنه أنه كان يقول إن الحَجَر في حال هُوِيّه ليس في مكان، والصفيحة العليا من رأس الإنسان لا في مكان، وكذلك الطير – زعم – لأنه لوكان في مكان لكان مماسّا له، ولوكان مماسّا له لكان له كونٌ وذلك مُحال، فصحّ أنه غير كائن ٢٥ في مكان. واعلم أن هذا خطأ من طريق المذهب ومن طريق التعليل جميعا. وذلك أن

الحجر في حال هويّه متحرّك ، والمتحرّك عنده مَن انتقل من مكان الى مكان فهو في حال مُفرِغٌ لمكان وشاغلٌ لغيره مماسٌّ لمكان بعد مكان ، ولا يصحّ عنده أن يخلو الجوهر من الكون وُجِدَ مكانٌ ام لم يوجد. وهذا الذي حكاه هو مذهب البلخي ، لأنه كان يزعم أن الكون هو المماسّة وأنه اذا خُلِقَ الجوهر مُفرَدا فلا يجوز فيه . فأمّا شيخنا أبو الحسن رحمه ٥ الله فإنه كان يقول إن الصفيحة السفلى من العالَم لا في مكان ، وفيه المعنى الذي إن لو كان / مكانٌ كان فيه به كائنا . فأمّا الصفيحة العليا من رأس الإنسان فلا محالة هي كائنة [١٦١ ب] على ما تحتها . وكذلك كان يقول إنها متحرّكة ساكنة لأنها لازمةٌ لمكانها منتقلةٌ في الجوّ. وكذلك الطير والحجر كل واحد منهما في كل حال لا بدّ أن يكون في مكان . وليس الكون في المكان أكثر من مماسّته له على وجه مخصوص .

١٠ وحكى الضبّي بعد ذلك عنه أنه كان يقول إن كل شيء حُكمُه الدوام لا يكون له كل ولا بعض ، وإن البعض للأشياء المحدودة التي تشتملها النهايات . واعلم أن هذا خطأ من وجهين. أحدهما أنه كان لا يُثبِت بعضا على التحقيق ، بل كان مذهبه في ذلك أن كل ما استُعمل من أمثال هذه العبارات فعلى التوسُّع . والثاني أن ذلك لا يتعلّق بما يكون حُكمُه الدوام وما لا يكون حكمه الدوام فلا معنى لاشتراط ما حكمه الدوام في ذلك . وأمّا ١٥ نعيم أهل الجنّة وعقاب أهل النار فلما [١] يوجد فيها في الوقت الواحد كل وبعض عند من يُطلِق ذلك على التحقيق . ومن لا يُطلِق ذلك على التحقيق فإنه لا يفرّق بين ذلك وبين سائر الحوادث .

ثم حكى الضبّي بعد ذلك أنه كان يقول إن التضادّ لا يقع الّا في الموجود . وهذا خطأ ، لأن الموجودَيْن لا يتضادّان. وانما يتنافى ما يتنافى من الأعراض باستحالة ٢٠ اجتماعها معا في الحدوث في محلّ واحد .

ثم حكى بعد ذلك أنه كان يقول إن إرادة [الله] غير مُراده كما أن عِلمه غير معلومه . وهذا التشبيه خطأ على الإطلاق ، لأن نفس علمه معلومٌ له بنفسه وليس بغير له ، فإطلاق ذلك لا يصحّ .

١) كذا . ولعل الصواب : فلا .

ثم حكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الحركات متجانسة وإنها تفترق بافتراق محالّها. وهذا خطأ، لأن الحركات لا يصحّ أن تُوصَف بالافتراق والاجتماع، وافتراقُ محالّها لا يُوجِب افتراقها كما لا يوجب افتراقَ الألوان افتراقُ محالّها. وإن أراد بالافتراق المخالفة فهذا ينقض قوله بتجانُسها. والمشهور من مذهبه أنه كان يقول إن الحركات تختلف باختلاف الجهات، وانما يتجانس منها ما كان في جهة واحدة ومحاذاة مخصوصة. ٥

ثم حكى أنه يقول إن الترك ليس بمعنى غير الفعل، لأنه لو كان معنى غير الفعل لم يخل من / أن يكون حركة او سكونا، وكان المتروك ايضا لا يخلو من أن يكون حركة او سكونا. فكان يجب أن يكون تاركُ السكون تركُه سكونا لأنه إن لم يكن سكونا كان يجب أن يكون حركة، ولو كان حركة كان يجب أن يكون الإنسان متحرّكا ساكنا بوقت واحد معا وهذا مُحال. فدلّ على أن الترك ليس بمعنى غير الفعل. ١٠ [١٦٢ أ]

واعلم أن هذا الكلام في غاية التخليط والابتسار. أمّا ما حكى عنه أنه كان يقول إن الترك فعلٌ فليس عنده ذلك كذلك على هذا الأطلاق، بل فِعلُ أحد الضدّين عنده تركٌ للآخر وليس كل فِعل تركا ولا له ترك ايضا. فأمّا تعليله لذلك من عند نفسه فخطأ، من قِبَل أنه لا مُوجِب يُوجِب أن يكون ذلك المعنى لا بدّ أن يكون حركة او سكونا بل لو كان معنى كان يصح أن لا يكون حركة ولا سكونا، كما يقول في كثير من التروك إنه ليس ١٥ بحركة ولا سكون. وما قاله بعد ذلك إنه كان يجب أن يكون تاركُ السكون تركُه سكونا فخطأ، بل السكون يجب أن يكون [تركُه] حركةً لأن مجراه مجرى الضدّ والمنافِي. وقوله «إن لم يكن سكونا كان يجب أن يكون حركة» خطأ، بل يصح أن يخلو منهما ولا ينكر أن يكون معنى لا حركة ولا سكونا. وقوله «لو كانت حركة كان يجب أن يكون الإنسان متحرّكا ساكنا في وقت واحد معا» فهذا عند شيخنا أبي الحسن غير مُحال في كل ٢٠ واحد، بل كل متحرّك عنده ساكنٌ وإن لم يكن كل ساكن متحرّكا.

ثم حكى بعد ذلك أنه كان يقول: «حقيقة الجسم التأليف». وهذا خطأ فاحش، لأن عبارته عن حقيقة الجسم أنه مُؤتلِف او مُؤلَّف. ثم ناقض هذا الحاكي نفسَه بعد ذلك فقال: «ولا يوجد جسم الّا مُؤلَّف ولا مُؤلَّف الّا جسم». فإن كان الجسم هو التأليف

والتأليف مُؤلَّف يجب[1] أن يكون لتأليفه تأليفٌ، وذلك ايضا نقض قوله الذي حكاه بعد في أن التأليف تأليف لنفسه ولا لمعنى.

ثم حكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن العرض ليست له حقيقة. فهذا ايضا خطأ فاحش، لأن العرض عنده «ما يعرض» من طريق اللغة ولا يختصّ ما يقوم بنفسه ممّا ٥ لا يقوم. فأمّا ما اصطلح عليه المتكلّمون / فهو المعاني التي لا تقوم بأنفسها. ولعلّ هذا [١٦٢ ب] الحاكي انما اغترّ بلفظة قالها الشيخ أبو الحسن رحمه الله في **الموجز** في سؤال سائل إن سأل فقال «هل للحركة حقيقةٌ سواها؟»، فأجاب بأنه ليست لها حقيقةٌ غيرها بل حقيقتُها نفسُها، وهو أنه معنى يتحرّك به المتحرّك ويُفرغ مكانا ويشغل مكانا.

ثم حكى بعد ذلك أنه كان يأبى رؤية الأعراض. وهذا خطأ، ولم يختلف قوله في ١٠ جواز رؤية كل موجود، وعلّته في جواز رؤية ما يُرَى وجودُه. وكان يقول إن الألوان والحركات مرئيّة لنا الآن، وكذلك الاجتماع والافتراق. ولعلّه توهّم أن ما يذكره عن بعض أصحابه ممّن أبى رؤية الأعراض مذهبُه. وذلك أن الذي أبى رؤية الأعراض عبد الله بن سعيد وأصحابه، وكان شرطُهم في جواز رؤية ما يُرَى أن يكون قائما بنفسه.

ثم حكى بعد ذلك مناقضة لِما حكى أوّلا فقال: «وكان يقول إن أقلّ الأجسام ١٥ جزآن». وهذا على ما ذكر خطأ، لأن الجسم إن كان هو التأليف فلا مُعتَبر بالجزء المُؤلَّف، واذا كان الجسم هو الجزآن المُؤلَّفان فكيف تكون حقيقته التأليف؟

ثم حكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الأجسام أعراض مجتمعة وأخلاط مختلطة، كنحو اللون والطعم والرائحة وغيرها. وهذا ايضا خطأ فاحش، ولعلّه لم يقرأ له كتابا ولا سمع له كلاما ولا عاشر واحدا من أصحابه، لأن كتبه محشوّة بالكلام على من يزعم أن ٢٠ الجسم أعراض مجتمعة. وقد ذكر ذلك في عدّة أوراق في كتاب **النوادر** وغيره. ولعلّ هذا الحاكي كان مشغول القلب في وقت اشتغاله بهذه الحكايات لأنها متناقضة. وذلك أنه حكى عنه أنه كان يقول «حقيقة الجسم التأليف»، ومرّة حكى أنه كان يقول «أقلّ

١) الأصل: ويجب.

الأجسام جزآن» ، ثم حكى بعد ذلك أنه كان يقول إن الأجسام أعراض مجتمعة كاللون والطعم والرائحة ، وهذه وجوه متناقضة.

ثم حكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الجوهر انما كان جوهرا لأنه محتمل للأعراض. وليس هذا مذهبه في حقيقة الجوهر ، بل كان يقول إن حقيقة الجوهر القابل [١٦٣ أ] للون واحد او حركة واحدة. وعلى ذلك كان يعتمد في تحقيق الجوهر. / ٥

ثم حكي عنه أنه كان يقول إن الجواهر متجانسة بأنفسها وإنها تختلف بأعراضها. وهذا خطأ ، لأنه كان يأبى أن يتجانس الشيآن ويختلفان لا من وجه واحد ولا من وجهين.

ثم حكى في باب الاستطاعة أنه كان يقول إن الإنسان قادر على ترك الموجود. وهذا خطأ لوجهين ، أحدهما أن الموجود لا ترك له انما الترك للمعدوم ولا يصح وجود الترك ١٠ والمتروك معا كما لا يصح وجود الضدَّيْن ، ولأن الإنسان لا يوصف بالقدرة على ما فَعَل بأن لا يكون كان فَعَل. وقد بينّا على التفصيل مذهبه في هذا الباب.

ثم حكى عنه أنه كان يقول إن ما علم الله تعالى أنه لا يكون لا يجوز أن يقال «يجوز أن يكون بأن لا يكون كان عَلِمَ أنه[1] لا يكون». وتفصيل جوابه عن ذلك الى ها هنا أنه كان يقول إن مَن لم يعلم ذلك على ما علم الله فهو مُجوِّز لكونه ، وتجويزه لذلك هو الشكّ ١٥ فيه. فأمّا مَن علم ذلك فلا يجوز أن يقال[2] إنه يجوز كون ما علم أنه لا يكون ، لأن ذلك يوجب الشكّ في كون ما علم أنه لا يكون. وقد بينّا تفصيل مذهبه في ذلك قبل.

وحكي عنه أنه كان يزعم أن استطاعة الكفر إعانة عليه واستطاعة الإيمان عون عليه. وهذا خطأ إن ذَكَرَه على طريق التفرقة ، لأنه كان لا يفرق بين الإعانة والعون ، وكان يخالف المعتزلة في فرقهم بين الاستطاعة والعون وتجويزهم أن يكون استطاعةً لِما لا ٢٠ يكون عونا عليه.

وحكي عنه في باب تكليف ما لا يطاق أنه كان يقول: «انما لم يجز تكليف العاجز لأنه غير تارك له ولا قادر عليه ولا على ضدّه ولا يجوز وقوعُه منه ولا يُتوهَّم فعلُه منه ولا

١) الأصل: ان. ٢) كذا. ولعل الصحيح: يقول.

تحتمل بِنْيَتُه ذلك. واعلم أن هذا هو مذهب النجّارية وليس ذلك مذهبه، بل كان يقول إن الله تعالى أن يكلّف العاجز ولو كلّفه لم يكن قبيحا منه. وانما قلنا إنه لم يكلّف عاجزا لأنه لم يَرِد بذلك تكليف، ولو قُدِّرَ وروده به لم يكن ذلك قبيحا من الله تعالى.

ثم حكى عنه أنه كان يقول إن عين الكفر ليس بقبيح بل عين الكفر حَسَن لأنه يدلّ ٥ على الله تعالى وعلى حدثه. وهذا خطأ من وجهين، أحدهما أنه يُوهِم عليه الإباء والامتناع من القول بأن عين الكفر قبيح حَسَن، والثاني خطاؤه في حكايته عنه أن عين الكفر ليس بقبيح، بل كان يقول إن / عين الكفر قبيحٌ من الكافر به حَسَنٌ من الله تعالى [١٦٣ ب] جدّه. وكذلك تعليله لحُسنه بأنه انما حَسُنَ لأنه يدلّ على الله تعالى خطأ، لأن الشيء عنده ليس بحسن لذلك. فأمّا ما حسن منّا فلموافقة أمر الله تعالى، وما حسن من الله ١٠ تعالى فلأجل أنه فعلُه وقع في مُلكه وليس عليه اعتراض.

ثم حكى عنه أنه كان يقول إن العجز عجز من الموجود كالقدرة. وهذا صحيح كما حكى. فأمّا قوله بعد ذلك «وكان يخالف في هذا جملة القدماء من أصحابنا» فغلط، بل أكثر القائلين بأن الاستطاعة مع الفعل الى ذلك يذهبون، وهو أحد أقاويل النجّار وبُرغُوث.

١٥ ثم حكي عنه أنه كان يقول إن الخبر ليس بخبر لعينه لأنه قد يجوز أن يَرِد على صورة الخبر والمُراد به الأمر، وكذلك لم يكن أمرا لنفسه لأنه قد يَرِدُ على صورة الأمر والمُراد به الخبر. وهذا خطأ على مذهبه في أن الكلام ليس هو هذه الألفاظ والحروف وأن هذه الصُوَر والألفاظ دلالات على الكلام. وانما تصح هذه القاعدة لمن يقول إن صِيَغ هذه الألفاظ هي الكلام والأمر والخبر.

٢٠ ثم حكى عنه أنه كان يقول إن الخطاب معنى غير الكلام وهو الإفهام. وهذا خطأ، بل كان يقول إن نفس الكلام خطاب، كما إنه لنفسه كلامٌ فلنفسه خطابٌ. وانما توهّم عليه، وفيما حكى عن بعض أصحابه، أنه كان يقول إن الكلام يصير خطابا بنوع من الإفهام لزيد دون عمرو. وهذا ايضا فليس هو أن الخطاب غير الكلام، بل هو أن الكلام يصير خطابا عند نوع من الاستماع والإفهام.

٢٥ وحكى عنه أنه كان يقول: «حقيقة الكسب هو حركات يكتسبها بقوّة مُحدَثة».

وهذا خطأ ، ليس كل كسب حركات بل الحركة الواحدة كسب وما ليس بحركة يكون كسبا .

ثم حكي عنه أنه كان يقول إن أهل الآخرة مُحال أن يكونوا مُكلَّفين ، لأن التكليف يُتعِب المُكلَّف ويزعجه ويُوعده ويهدّده ، وهذا ضرب من الإيلام ولا يجوز أن يلحق أهلَ الجنّة الإيلامُ. وهذا خطأ على أصله ، لأنه كان لا يأبى أن يكون أهل الآخرة ٥ مُكلَّفين وليس ذلك مُحالا عنده ، ولا / تعليله للامتناع من ذلك إن لو امتنع ما حكي ، [١٦٤ أ] لأنه لا يمتنع على أصله أن يكلّف ويأمر مَن لا يُتعَب ولا يُزعَج ولا يُهدَّد ولا يُوعَد ، وليس شيء من ذلك عنده شرطا في التكليف. وكذلك ما حكي بعد ذلك ايضا غلطٌ من قوله في تعليله لذلك ايضا بأنه لا يجوز أن تقع منهم معاصٍ لأن أسباب المعاصي ودواعيها مرتفعةٌ عنهم وقد أزاح الله تعالى عللهم في كل شيء. وليس هذا ايضا ممّا هو ١٠ العلّة في ترك تكليفهم إن لو لم يكلّفهم ، ولا أسباب المعاصي دواعيها . فبَان لك تخليطه في هذا الاعتلال وأنه انما بنى هذا الكلام من عند نفسه متوهّما « أنّي بَنَيْتُه (؟) على أصله » .

ثم حكي عنه بعد ذلك في باب الإيمان أنه كان يقول إن الإسلام والدين هما غير الإيمان. وهذا خطأ على أصله ، لأنه كان يقول إن كل إيمان بالله تعالى فهو إسلام ١٥ واستسلام ودين ، وإن كان يُجيز كون إسلام ودين ليس بإيمان. فعلى ذلك لا يجوز إطلاق القول بأن الإسلام والدين غير الإيمان والإيمان نوع من الإسلام والدين ، لأن ذلك يوجب أن يكون غير نفسه.

ثم حكي عنه في باب ذنوب الأنبياء عليهم السلام أنه كان يقول إن الأنبياء عليهم السلام يجوز أن تقع منهم معاصٍ ولكنهم لا يسمّون بها ولا يقال لهم عُصاة. وليس هذا ٢٠ مذهبه ، بل هذا مذهب بعض المرجئة. وعنده أنه يقال إنه عاصٍ لوجود معصيته ، فاذا تاب زال عنه الإسم بزوال معناه.

وحكي عنه أنه كان يقول : « العزم على الكفر ليس بكفر وإن التوبة هي الندم على ما كان فقط ، وإن لم يعزم على أن لا يعود الى مثله فإنه يكون تائبا » . والمعروف من مذهبه خلاف ذلك في هاتَيْن المقالَتَيْن. ٢٥

وحكى عنه أنه كان يأبى نسخ القرآن بالسنّة المتواترة. وهذا غلط ايضا، لأنه ذكر في كتابه **في أصول الفقه** أن نسخ القرآن بالسنّة جائز، وأن آية الوصيّة لم تنسخها آيةُ المواريث وانما تنسخها السنّة. وذلك أنه يمكن أن يُجمَع بين الوصيّة والميراث، وانما يكون ناسخا اذا لم يكن الجمع بينه وبين المنسوخ في الفعل والاعتقاد.

٥ ثم حكى عنه بعد ذلك كلاما في أدب الجدل وتحديد النظر. ولم يفرق / بين ما جرى [١٦٤ ب] مجرى التحديد والتحقيق وإبانة الرسوم الواجبة والمندوب الى استعمالها، وبين ما يجري مجرى آداب النظر وما يجب على الناظر والمفكّر فيما يريد أن يعلمه ممّا غاب عن الحسّ. وقد بينّا نحن في هذا الكتاب ما كان يذهب اليه في ذلك وفصلنا ما يجب أن يُفصَل في تحديد الجدل وما يجب أن[1] يُلتزَم من أحكامه وما يجب على الناظر في نظره وفكره.

١٠ وحكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الأعراض يستحيل عليها البقاء لأن الباقي لا يكون باقيا الّا ببقاء يقوم بالباقي. وقد أصاب في حكاية المذهب وأخطأ في التعليل. وذلك أنه ليس يقول إن الباقي لا يكون باقيا الّا ببقاء يقوم بالباقي، لأنه قد يجوّز باقيا ببقاء لا يكون قائما بالباقي. وذلك قوله في صفات البارئ تعالى إنها باقية ببقاء قائم بالبارئ، وإن بقاء البارئ تعالى باقٍ بنفسه لا ببقاء قائم بالبارئ ام بغيره.

١٥ وحكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن الألوان والحركات كلها متجانسة، وفيها يقع[2] الحُسن والقُبح والطاعة والمعصية. وليس الأمر في ذلك على ما حكى، لأنه كان يقول إن الألوان مختلفة ومتجانسة، فكل ما استحال اجتماعها في محلّ منها فضدّان، وما ميّز البصر بينهما فمختلفان، وسواءٌ قولُه في الألوان والحركات. وأمّا الحُسن والقبح والطاعة والمعصية فانما تقع في جنس الحركات دون الألوان، لأنها لا تقع مقدورة لغير الله تعالى.

٢٠ وحكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن حقيقة الحركة الكون، وكذلك حقيقة السكون. وهذا خطأ إن أراد به تحقيق الحركة الذي يجري مجرى التحديد، اذ ليس حدّ الحركة أنها كونٌ ولا حدّ السكون أنه كونٌ، اذ ليس كل كون حركةً ولا كل كون سكونا.

١) الأصل: من. ٢) الأصل: ما يقع.

وانما يكون الكون حركةً اذا وقع على وجه مخصوص ، وكذلك اذا وقع سكونا . فإن أراد أن عنده أن جنس الحركة والسكون جنس الكون فالمعنى صحيح واللفظ خطأ.

ثم حكى عنه بعد ذلك أنه كان يقول : «الحجر اذا تحرّك فانما يتحرّك بجميع أجزائه» . وهذا / خطأ ، وقد نصّ على خلافه في كتاب **النوادر**. ولا يستمرّ على اصله [١٦٥ أ] ايضا لأنه كان يقول إن المتحرّك من فرغ مكانا وشغل غيره وإن الحركة مماسّة لمكان بعد ٥ مماسّة لغيره ، والأجزاء الداخلة الباطنة لم تفرغ أماكنها ولم تشغل غيرها .

وحكي عنه بعد ذلك أنه كان يقول إن جملة الإنسان هو العالم القادر وليس كل جزء منه عالما قادرا . وهذا غلط ، لأنه كان يقول إن العالِم من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة ، وإن كل جزء من الإنسان فيه قدرة فهو قادر.

وحكي عنه ايضا أنه كان يقول : «يجوز أن يكون شيء واحد موافقا لشيء مخالفا له ١٠ من وجهين» . قال : «وذلك كالشيئَيْن اللذَيْن يجتمعان في أنهما سوادان ويختلفان في طعمهما» . وهذا خطأ ، لأنه كان يقول : «الجواهر كلها متجانسة لأنفسها ولا تختلف لاختلاف أعراضها وإن أعراضها المختلفة» ، وكان يحيل أن يشبه شيء شيئا من وجه ويخالفه من وجه آخر.

ثم حكي مذهبه في معنى الفناء وزعم أنه كان يقول إن قول القائل «فَنِيَ كذا» أي ١٥ «لم يُخلَق له بقاء» . وهذا خطأ ايضا ، لأنه لم يكن يقتصر على هذا المقدار ، ولوكان كل ما لم يُخلَق له بقاء فانيا كان الشيء في حال حدوثه فانيا لأنه لم يُخلَق له بقاء . وانما كان يقول : «معنى قولنا «فَنِيَ» أي «لم يُخلَق له بقاء في حال كان يصح أن يبقى فيها»» . فلذلك لم يلزم عليه حال حدوث الجسم لأنه لا يصح أن يكون باقيا حال الحدوث .

واعلم أن هذا آخِر ما تتبّعناه من حكايات الضبّي في كتابه الذي وضعه لذكر مجرّد ٢٠ مقالات شيخنا أبي الحسن رحمه الله . وانما تركنا تتبُّع ما عداه اختصارا واقتصارا على ما شرحناه وأوضحناه في كتابنا من ذكر حكاية مذاهب شيخنا أبي الحسن في الأبواب التي حكيناها .

وقد كنّا شرطنا في أوّل الكتاب أنّا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصّا منه عليه في كتاب له معروف وننسبه الى ذلك الكتاب اذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج الى ذكره ٢٥

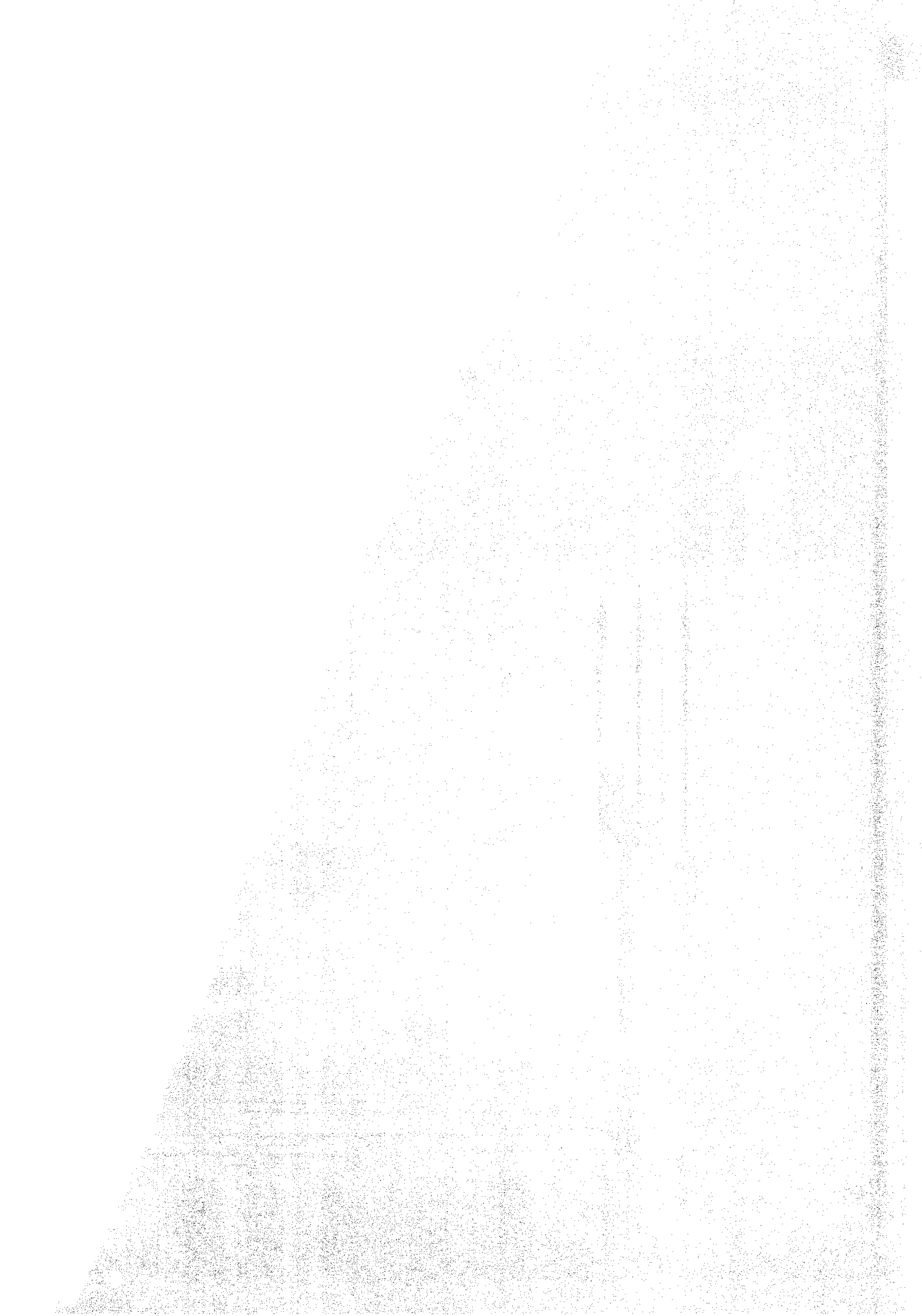
الحكاية عنه لشهرته. وإن لم نجد عنه فيه نصّا عليه ووجدنا أصوله تشهد
بذلك / وقواعده عليه تُبنَى نسبناه اليه على هذا الوجه. وما وجدنا له معنى ما حكيناه [١٦٥ ب]
عنه أضفناه اليه على أنه معنى مذهبه. وقلنا في جميع ذلك أنه كان يقول كذا وكذا.
وتفصيل ذلك على الوجه الذي بيّنّا، وطريقنا في نسبة ذلك اليه من جهة القول ومن
٥ طريق أنه قاله جاريةٌ على الرسم الذي كشفنا عنه. فاعلَمْ الغرض فيه وتَبيَّنْ المقصد منه.
وانما جرينا فيه على هذا المثال الذي رسمناه لك. فاعلَمْه إن شاء الله وحده.

هذا آخر الكتاب

والحمد لله أوّلا وآخرا وصلى الله على سيّدنا محمد النبيّ وآله وسلم كثيرا.

فُرِغَ من نسخه في يوم الأربعاء العشرين من ذي القعدة سنة ستّون وأربع مائة.

الفهارس



فهرس الآيات القرآنية*

* الرقم الأول بين الهلالين يشير الى رقم الآية القرآنية والثاني الى رقم الصفحة والثالث الى رقم السطر.

١٠٨. الكوثر

(١) **١٧٣** : ٢٢

١١١. المسد

(٣) **١١١** : ١٧

١١٤. الناس

(٥) **٢٨١** : ١٨

فهرس الأخبار

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب والطوائف

فهرس كتب الأشعري المذكورة في المتن

فهرس أهمّ الكلمات والمسائل والمقالات

فهرس فصول المجرّد



INTRODUCTION

La présentation détaillée du *Muğarrad* a fait l'objet d'un article publié en 1985 dans la revue *Arabica*[1]. Je ne ferai ici qu'en reprendre les principaux éléments, ceux qui intéressent directement la présente publication, avec éventuellement quelques indications techniques supplémentaires.

L'ouvrage, que j'estime devoir attribuer à Ibn Fūrak (voir plus loin), nous est actuellement accessible dans quatre manuscrits. Mais il ne fait pas de doute que l'un de ces quatre manuscrits constitue le manuscrit de base, et que les trois autres n'en sont que des copies tardives. Je considère donc qu'en réalité nous avons affaire à un *unicum,* celui dont la foliotation est ici indiquée en marge du texte imprimé.

Cet *unicum* est un manuscrit de l'importante bibliothèque 'Ārif Ḥikmat (Šayḫ al-Islām) de Médine, enregistré sous la cote *tawḥīd* 253 (cf. le catalogue de 'U.R. Kaḥḥāla, *Maḫṭūṭāt al-madīnat al-munawwara,* Damas, 1393/1974, p. 25, nº 58), et signalé par Sezgin (*Geschichte des arabischen Schrifttums* I 611) à partir d'un catalogue manuscrit figurant dans le fonds Ismail Saib de l'Université d'Ankara. Il est daté du 20 ḏū l-qa'da 460 (soit 1068 de notre ère), ce qui, pour un manuscrit, est tout à fait remarquable; et cependant en excellent état de conservation. Autant que j'en puisse juger, un seul folio a disparu, entre les folios numérotés 10 et 11. Il y a là en effet, pour le sens, une lacune évidente, et qui est apparemment fort ancienne, puisque ni la numérotation par folios,

---

1. D. Gimaret, «Un document majeur pour l'histoire du kalām: le *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak», *Arabica* XXXII, 1985, pp. 185-218.

ni celle par cahiers (en l'occurrence par cahiers de 10) qui lui est nécessairement antérieure, n'en tiennent compte. Mais je ne pense pas que la lacune excède un folio unique. Une seconde «dégradation», mais qui, elle, est sans conséquence, vient de ce que deux folios ont été intervertis, antérieurement à la numérotation par folios, à savoir les folios 99 et 100: interversion qu'impliquent à la fois la logique du texte et le fait que l'actuel folio 99 porte au haut la numérotation indiquant le début du 11e cahier, ce qui devrait normalement figurer au folio 100[2].

Le manuscrit, dans son état actuel, compte 167 folios (166 numérotés, plus la page de titre et son revers), écrits à raison de 21 lignes par page. Écriture très régulière, d'un beau *nashī,* net et parfaitement lisible. C'est une chance presque incroyable de disposer d'un document d'une pareille importance dans d'aussi bonnes conditions.

A l'origine, le manuscrit était plus volumineux: une mention partiellement effacée sur la page de titre, mais dont la lecture ne fait pas problème[3], indique qu'il comportait alors 19 cahiers, soit 190 folios. C'est à l'évidence sur les 33 folios restants que devait figurer un ouvrage de Bāqillānī dont l'intitulé figure également sur la page de titre, au-dessous du titre principal, à savoir:

كتاب الكلام في مسئلة الإيمان والإسلام وما يتعلّق بهما من الأحكام (؟)
للقاضي أبن بكر محمد بن الطيب الأشعري

Malheureusement, à ma grande déception, il m'a été dit que ce texte avait disparu, et que le manuscrit se terminait bien au folio 166.

Un autre point assurément digne de remarque est que le manuscrit a dû faire primitivement partie du fameux fonds Feyzullah Efendi, actuellement déposé à la Süleymaniye d'Istanbul. On lit en effet, en bas à droite de la page de titre:

من كتب الفقير السيد فيض الله المفتي
في السلطنة العلية العثمانية

2. Elle devrait figurer en réalité au folio 101. Mais la numérotation par folios a été faite, curieusement, à partir du second feuillet, si bien que la numérotation par cahiers se trouve correspondre aux pages en 0.

3. عدد كرا[ريس] تسع عشـ[ـر]

Suit la date (en lettres) de 1178. Comment le livre s'est-il finalement retrouvé à Médine? On serait curieux de le savoir. Peut-être les nombreuses suscriptions de la même page de titre permettront-elles d'identifier les propriétaires successifs de l'ouvrage. Mais je laisse ce soin aux codicologues.

Parmi ces nombreuses suscriptions, on relèvera encore celle-ci en haut à droite, dans laquelle l'un des propriétaires du manuscrit a entendu en souligner l'importance:

هذا كتاب معتبر عند أكابر العلماء خصوصًا المتكلمين منهم
فأخذوا منه في مصنّفاتهم مستندين اليه ناقلين عنه
كما في شرح المواقف فتبصّر

En réalité, je ne crois guère que Ǧurǧānī, si c'est de lui qu'il s'agit, se soit jamais reporté au *Muǧarrad,* du moins dans son commentaire des *Mawāqif.* Il faut plutôt supposer que le personnage, visiblement d'époque tardive, qui a écrit cela a voulu magnifier l'ouvrage qu'il avait en mains en en faisant l'une des sources de ce qui est devenu, à partir d'une certaine époque, *le* manuel de kalām par excellence, à savoir le *Šarḥ al-Mawāqif* d'Īgī-Ǧurǧānī.

C'est apparemment ce même personnage, à en juger par l'écriture, qui, à certaines pages (surtout au début), a ajouté quelques gloses marginales, en général dans le but de définir en quelques mots le problème *(maṭlab)* traité dans le passage correspondant (voir pp. 1a, 2a, 2b, 4b, 5a, 18a, 33b, 39a, 42b, 102b, 156b).

Le manuscrit a été copié sur d'autres plus anciens, et revu avec soin, comme en témoignent de nombreuses attestations de collationnement *('arḍ, muqābala),* lesquelles attestations font expressément état (si je lis correctement) de *plusieurs* manuscrits antérieurs. Ainsi:

بلغتُ مقابلة على النسخ (25a, 30, 35a)
بلغت عرضا على النسخ (96b, 999, 106b, 114a).

Le copiste est peut-être, comme j'en ai fait l'hypothèse dans mon article d'*Arabica,* le personnage indiqué à la suite du titre et du nom de l'auteur, et qu'il faut en tout cas, je pense, considérer

comme le premier propriétaire du manuscrit: Abū 'Abd Allāh al-Mubārak b. Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Sikkīna. Personnage, je l'ai dit, mentionné par Ḏahabī dans son *Muštabih*[4], qui le présente comme le disciple d'Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn al-Ni'ālī, né en 403 (et mort en 493). Cet Ibn Sikkīna était donc, selon toute probabilité, vivant en 460, et il semble bien que son nom soit écrit de la même écriture que l'ensemble du manuscrit.

* * *

Les trois autres manuscrits du *Muğarrad* (mais sans ce titre, voir plus loin) sont trois manuscrits d'Istanbul, tous de date passablement tardive, à savoir, par ordre chronologique (si je m'en fie aux indications de Sezgin, *GAS* I 603): Köprülü 856 (157 ff., xe s. *H.)*, *Atıf 1372 (159* ff., xie s. *H.)*, *Fatih 2894* (176 ff., daté expressément de 1138). J'ai pu prendre connaissance du premier (écrit en *ta'līq)* grâce au microfilm qu'en possède l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris. Le troisième (écrit en *nasḫī*) m'a été accessible par la photocopie qui en existe à l'Université du Caire[5]. Je n'ai pu consulter le second, mais j'ai tout lieu de penser qu'il ne contient rien d'original par rapport aux deux autres.

Ces trois manuscrits ont été repérés depuis longtemps par Ritter, qui les signale dans une de ses *Philologika* (cf. *Der Islam* 18/1929, 39-40). Ritter présente l'ouvrage comme «une *risāla* anonyme, qui se fixe pour but d'exposer la véritable doctrine du maître (i.e. Aš'arī) d'après les textes *(nuṣūṣ)* authentiques». Indications que l'on retrouve dans Brockelmann (Supplément I 346). Je ne sais pourquoi, sur la foi de quels catalogues, Sezgin (*GAS* I 603) a cru, plus récemment, devoir attribuer à ces trois manuscrits une autre identification, et y voir un résumé des *Maqālāt al-islāmiyyīn* d'Aš'arī, dû à la plume de ce Muḥammad b. Muṭarrif al-Astarābādī al-Ḍabbī dont le nom figure en effet dans le *Muğarrad* (voir plus loin). C'est évidemment Ritter qui était dans le vrai.

---

4. Ed. 'A.M. al-Biğāwī, Le Caire, 1962, 364.
5. Il s'agit du pseudo-manuscrit 22962 signalé par Sezgin, *GAS* I 603.

Il ne fait aucun doute, comme je l'ai dit, que ces trois manuscrits ne sont que des copies du manuscrit de Médine. J'ai pu l'établir formellement pour les deux manuscrits de Köprülü et Fatih; mais je suis persuadé qu'il en va de même du ms. Atıf.

Deux faits majeurs, je le rappelle, prouvent que le ms. Köprülü (le plus ancien) copie, directement ou indirectement, le ms. de Médine: d'une part, la lacune constatée dans ce dernier entre les folios 10 et 11; d'autre part, l'interversion, dans ce même ms., des folios 99 et 100. Dans les deux cas, Köprülü reproduit Médine tel quel. Mais beaucoup d'autres détails vont dans le même sens, et impliquent une relation directe de l'un à l'autre: blancs identiques (cf. M 157a 2 et 158a 19)[6], fautes identiques (*baqā'ihi* au lieu de *bi-ġāyatin* en M 10a 6; *ilā* au lieu d'*illā* en M 66a 20; *kull* au lieu de *kāna* en M 88b 21), ici toute une ligne sautée (M 70b 17/K 67b 12), là une ligne répétée (M 98b 11/K 94a 23). Ailleurs, K oublie ce qui, dans M, a été rajouté en marge (ainsi M 1b et 28b). Très rares, et pour ainsi dire insignifiants, sont les cas où K fournit une leçon différente de M. Ce sont essentiellement trois passages où K introduit une négation qui n'est pas dans M (M 43a 20: *yuġrī/lā yuġrī;* M 84a 20: *yaltabisu/lā yaltabisu;* M 146b 3: *ya'ṭabu/lā ya'ṭabu*), ce qui peut aisément s'expliquer par une inadvertance. Ou bien c'est un *wa*, que K a lu *aw* (M 84a 10). Quelques autres divergences signalées dans l'apparat critique viennent simplement de ce que je crois devoir lire autrement que ne l'a fait K: ainsi, en M 80b 16, je lis المؤتمرين là où K a lu الموفرين ; en M 87a 12, je lis دوفع plutôt que روفع ; en M 142a 18, je préfère lire غافل au lieu de عاقل , les points diacritiques étant de toute façon absents de M.

Quant au ms. Fatih, toute une série d'omissions réparées en marge, et correspondant chaque fois à une ligne sautée du ms. Köprülü, sont la preuve formelle que le premier a été copié sur le second (F 55a/K 51b 14; F 56a/K 52b 14; F 64b/K 60b 2; F 67a/K 62b 2; etc.).

En conséquence, comme je n'imagine pas qu'il en aille différemment du ms. Atıf, j'estime que le seul manuscrit à prendre

6. K laisse également en blanc le mot de M 13b 12 rendu illisible par une tache.

en considération est celui de Médine, celui de Köprülü ne pouvant intervenir que pour aider, le cas échéant, à sa lecture (en fait, généralement, c'est plutôt l'inverse qui se produit).

* * *

Le titre du livre — *Muğarrad maqālāt al-šayḫ Abī l-Ḥasan* etc. — fait quelque peu problème. D'une part, curieusement, ce terme de *muğarrad* que porte le ms. de Médine ne se retrouve pas sur les copies postérieures. Sur le ms. Köprülü, on lit: *Maqālāt al-šayḫ Abī l-Ḥasan al-Aš'arī fī kitāb Ibāna* (sic!)[7]. Sur Atıf: *Maqālāt al-Aš'ariyya fī 'ilmi l-kalām*. Sur Fatih, apparemment rien[8]. Pourtant, il paraît certain que le mot a dès l'origine figuré sur le ms. de Médine. Mais il est vrai que, contrairement à un usage répandu, on ne le retrouve pas dans le préambule de l'ouvrage, où l'auteur — certes, sans indiquer formellement un titre — ne parle que de *kitāb* et de *maqālāt*. Le terme ne réapparaît qu'à l'extrême fin, quand, après avoir critiqué sur toute une série de points la compilation de Ḍabbī, l'auteur évoque une dernière fois ce livre que Ḍabbī a composé *li-ḏikri muğarrad maqālāt šayḫinā Abī l-Ḥasan*. D'autre part, j'avoue ne pas voir avec certitude quel sens précis donner à ce mot de *muğarrad*. On connaît d'autres exemples d'intitulés semblables (cf. l'index de Sezgin, *GAS* I, ainsi que celui du *Fihrist*). L'interprétation la plus vraisemblable serait qu'il s'agit là d'un «extrait», d'un «choix» des dires d'Aš'arī. Mais je me demande si on ne pourrait pas aussi comprendre que, par opposition à des *kutub al-maqālāt* énumérant une pluralité de doctrines (comme précisément les *Maqālāt* d'Aš'arī, ou celles de Balḫī), le présent ouvrage se limite aux thèses du *seul* Aš'arī. Ibn Qayyim al-Ğawziyya cite, d'Ibn Fūrak, un livre où celui-ci

7. Alors qu'en réalité il n'est fait aucune mention de cet ouvrage dans le *Muğarrad*. Une preuve de plus qu'à époque tardive, et contre toute vérité historique, Aš'arī n'est pratiquement plus connu que comme l'auteur de l'*Ibāna*.

8. Le titre *Aḥwāl maḏhab al-imām Abī l-Ḥasan al-Aš'arī* me paraît être une invention de l'Institut des Manuscrits Arabes, qui a, un temps, possédé (mais a perdu depuis) un microfilm du pseudo-manuscrit de l'Université du Caire (en réalité, photocopie de Fatih, cf. *supra*): cf. F. SAYYID, *Fihris al-maḫṭūṭāt...*, I, 1954, *tawḥīd*, nº 7. Cette formule *aḥwāl maḏhab*, qui sonne étrangement, vient peut-être d'une mauvaise lecture des mots *uṣūl al-maḏāhib* qu'on lit au commencement du texte.

rapportait les thèses *(maqālāt)* d'Ibn Kullāb, et qui était pareillement intitulé *K. al-Muğarrad*[9].

* * *

Reste le point le plus délicat, dont j'ai traité longuement dans mon article d'*Arabica,* celui de l'identité de l'auteur. A en croire la suscription du ms. de Médine, le *Muğarrad* serait l'œuvre *(imlā')* d'un personnage apparemment très réputé, puisque qualifié des titres de *šayḫ* et d'*imām,* du nom d'Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan *b. al-Mubārak*[10]. Je pense qu'il faut lire, en réalité, *b. Fūrak,* pour les raisons que j'ai déjà exposées, et que je ne puis que répéter ici.

1. L'auteur du *Muğarrad* est, à l'évidence, un aš'arite, et, parmi les aš'arites, un personnage de premier plan. On ne conçoit pas qu'un homme aussi parfaitement informé des thèses et de l'œuvre d'Aš'arī, honoré au surplus des titres de *šayḫ* et d'*imām,* n'ait pas été admis à figurer dans les *ṭabaqāt* de savants aš'arites ou šāfi'ites[11]. Or ni Ibn 'Asākir, ni Subkī ne font état d'un tel Ibn al-Mubārak.

2. Aš'arī est mort en 324. Le ms. de Médine est daté — de façon indiscutable — de 460. On peut difficilement admettre qu'entre ces deux dates, il ait pu exister deux Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan (même si chaque élément de ce nom est fort banal) dont l'un serait Ibn Fūrak, bien connu, et dont l'autre — éminent aš'arite, lui aussi — nous serait totalement inconnu.

3. Ibn Fūrak doit précisément une part de sa réputation à la connaissance toute particulière qu'il avait d'Aš'arī: de sa vie, de son œuvre, de sa doctrine. Il a écrit sa biographie, à laquelle Ibn 'Asākir fait plusieurs fois référence dans son *Tabyīn*[12]. C'est de lui que le même Ibn 'Asākir tire la bibliographie détaillée compilée par Aš'arī, en 320, dans le *K. al-'Umad,* ainsi que la liste

9. *Iğtimā' al-ğuyūš al-islāmiyya,* Le Caire, 1351, 111, 12 s., cité par J. van Ess. *Oriens* 18-19/1967, 138.

10. Les trois copies d'Istanbul ne portent, quant à elles aucun nom d'auteur.

11. La référence à Šāfi'ī en 92a 6-7 laisse clairement supposer que l'auteur lui-même se réclamait de ce *maḏhab.*

12. Ed. Qudsī, 35, 5-10; 56, 6-7; 125, 1; 127, 9 s.; 147, 9-10; 374, 20 s.



complémentaire qui y fait suite pour les années 320 à 324[13]. Il est également, dit-on, l'auteur d'un ouvrage où il comparait les thèses d'Aš'arī à celles d'Ibn Kullāb[14]; d'un autre où il les comparait à celles d'Abū l-'Abbās al-Qalānisī[15]. Données qu'il faut rapprocher des indications contenues dans le préambule du *Muğarrad,* où l'auteur déclare avoir exposé dans un précédent livre les divergences entre Aš'arī et les *nuẓẓār aṣḥāb al-ḥadīṯ* (sans doute, justement, Ibn Kullāb, Qalānisī et autres), et envisage d'en composer un autre où il mettrait en regard, sur chaque question du kalām, les thèses d'Aš'arī et celles des autres théologiens.

4. Dans la suscription du ms. de Médine, le nom d'al-Mubārak est curieusement écrit, comme si le *bā'* recouvrait un *wāw* (cf. la photo). N'aurait-on pas après coup corrigé فورك en المبارك , et cela peut-être pour la raison qu'à la ligne suivante il est question d'Abū 'Abd Allāh al-Mubārak... b. Sikkīna?

5. Le catalogue manuscrit de la collection 'Ārif Ḥikmat à l'Université d'Ankara (fonds Ismail Saib, nº 5404) a bien lu, quant à lui, *Ibn Fūrak.*

Tous ces éléments me conduisent, pour ma part, à l'absolue conviction que le *Muğarrad* est bien l'œuvre d'Ibn Fūrak.

* * *

Une autre difficulté, qui m'est demeurée insoluble, est l'identification de ce personnage appelé Muḥammad b. Muṭarrif al-Ḍabbī al-Astarābādī, et qu'Ibn Fūrak — étant admis désormais que c'est lui l'auteur du *Muğarrad* — appelle couramment al-Ḍabbī tout court. Ce personnage, dont il est question aux chapitres 5 et 6, ainsi surtout qu'au chapitre 66 et dernier, aurait donc composé lui aussi, antérieurement à Ibn Fūrak, un exposé des thèses d'Aš'arī, mais, selon notre auteur, rempli d'inexactitudes, et c'est en particulier dans le but de les rectifier que ce dernier

---

13. *Tabyīn* 128-136. Voir à ce sujet mon article: «Bibliographie d'Aš'arī, un réexamen», *Journal Asiatique,* 1985.

14. Cf. Ibn Taymiyya, *Tafsīr sūrat al-nūr,* Le Caire, 1343, 114, 6-7; *Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ,* Le Caire, 1323, 16, 14-15.

15. Intitulé *K. Iḫtilāf al-šayḫayn,* cf. Abū l-Mu'īn al-Nasafī, *Tabṣira,* ms. Le Caire, Dār al-Kutub, 'ilm al-kalām 42, 258b 7-9.

aurait entrepris la rédaction de son propre ouvrage. Serait-ce que nous ayons affaire en l'occurrence à quelque adversaire des aš'arites, qui se serait employé — comme on le verra notamment au temps du sultan Ṭuġril Beg[16] — à déformer la pensée d'Aš'arī et à lui attribuer faussement des thèses condamnables dans le but de le discréditer? Non, manifestement; un passage laisse même supposer au contraire qu'ils étaient idéologiquement du même bord[17]. Les erreurs que lui reprochent Ibn Fūrak, comme on le voit en particulier au chapitre 66, relèvent simplement de l'incompétence: Ḍabbī n'a pas compris la véritable position d'Aš'arī sur tel point précis, ou bien il l'a rapportée de façon inadéquate, ou incomplète, ou dans le mauvais ordre. Il n'empêche qu'apparemment cet homme a joui, en son temps, d'une autorité certaine, s'il est vrai, comme le dit Ibn Fūrak, que son livre s'était répandu en tous pays *(intašara fī l-buldān)* et que les «ignorants» y avaient ajouté foi. Peut-être fut-il le premier à avoir compilé une «somme» de la doctrine d'Aš'arī. Malheureusement, je n'ai pu retrouver son nom nulle part. L'hypothèse dont j'ai fait état dans mon article d'*Arabica,* d'un rattachement à une famille de Muṭarrifī d'Astarābād, peut difficilement être retenue.

* * *

Je n'ai pas besoin de redire l'intérêt considérable de ce texte: chacun désormais pourra en juger par lui-même. La pensée d'Aš'arī, certes, ne nous était pas complètement inconnue, du moins pour l'essentiel, grâce en particulier au *K. al-Luma'* édité par McCarthy. C'était cependant bien peu de chose par rapport à la profusion d'information que nous apporte le *Muğarrad,* et le mot de *résurrection,* en l'occurrence, n'est peut-être pas trop fort. Car, pour ceux qui pourraient encore en douter — tellement le personnage a été victime d'idées fausses —, c'est bien l'authentique pensée d'Aš'arī qui nous est ici restituée dans son intégralité: l'attestent non seulement l'autorité d'Ibn Fūrak, ainsi que les

16. Cf. la *Šikāya ahli l-sunna* d'Abū l-Qāsim al-Qušayrī, dans Subkī, *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-kubrā,* Le Caire, 1964-76, III 399 s., et notamment 406, 7 s.

17. En 163b 5, les «compagnons» que s'attribue Ḍabbī soutiennent, sur l'acte et la puissance, des positions identiques à celles d'Aš'arī.

abondantes références aux œuvres du maître (trente titres cités, dont certains plus de dix fois), mais aussi la parfaite conformité des thèses énoncées avec celles du *K. al-Luma'* ou avec celles rapportées par Baġdādī, Ǧuwaynī, Abū l-Qāsim al-Anṣārī, etc.

C'est pour moi une grande chance et une grande joie que de présenter au public islamisant cette «pièce» inestimable. Cette chance et cette joie, je les dois en premier lieu à M. le Directeur de la Bibliothèque 'Ārif Ḥikmat et à mon ami Ahmad al-Tayeb, dont l'obligeance et les bons soins m'ont mis en possession d'une excellence photographie du ms. de Médine; ensuite, aux PP. Paul Brouwers et Louis Pouzet, respectivement directeur de Dar el-Machreq et directeur de la collection «Recherches», qui ont su manifester un intérêt tout particulier pour cet ouvrage; enfin, au personnel de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, qui en a exécuté l'impression avec sa perfection coutumière, et en dépit des terribles «circonstances» que vit le Liban. Je n'oublie pas non plus les services rendus sur tel ou tel point par mes amis M. Chokr, D. Gril, J. Sublet, S. Yıldırım. A tous, je dis ma profonde reconnaissance.

Paris, le 28 septembre 1985

في مجموعة بحوث ودراسات :

السلسلة ١ : الفكر العربي والاسلامي

٣. مذهب المعتزلة الفلسفي، مفكرو الاسلام الأولون (فرنسي)، البير نصري نادر
٦. كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد لأبي الحسين الخياط المعتزلي (عربي—فرنسي)، البير نصري نادر
٧. الرسائل الصغرى للشيخ ابن عباد الروندي (عربي)، بولس ع. نويا
٨. علم المعرفة عند الغزالي (فرنسي)، فريد جبر
٩. ثابت بن قرّه (كتاب المدخل الى علم العدد) (عربي)، ولهلم كوتش
١١. شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون (عربي)، ا. عبده خليفة
١٣. شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في العبارة (عربي)، ولهلم كوتش وستانلي مارو
١٤. محاولة تاريخية في مؤلفات الغزالي (فرنسي)، موريس بويج وميشال آلار
١٧. ابن عباده الروندى (فرنسي)، بولس ع. نويا
١٩. كتاب ختم الاولياء للترمذي (عربي)، عثمان يحيى
٢٥. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف لقاضي القضاة ابي الحسن عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، الجزء الأول (عربي)، ج. ي. هوبن
٢٦. الخواجه عبدالله الانصاري المتصوف الحنبلي (عربي—فرنسي)، س. ده لوغيه ده بوريكاي
٢٨. الاسماء والصفات في مذهب الأشعري (فرنسي)، ميشال آلآر
٣١. مناظرات فخر الدين الرازي (عربي—انكليزي)، فتح الله خليف
٣٤. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف لعبد الجبار (عربي)، راجع السلسلة الجديدة تحت الرقم آ. ١٢
٣٦. القصيدة الشافية (عربي)، عارف تامر
٣٩. كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس (عربي—انكليزي)، كازمير بترايتش
٤١. تأثير المذهب الرواقي على الفكر الاسلامي (فرنسي)، فهمي جدعان
٤٣. مقالتان دينيتان للجويني (عربي—فرنسي)، ميشال ألآر
٤٤. ابن عقيل : كتاب الفنون (عربي)، الجزء الأول، جورج مقدسي
٤٥. ابن عقيل : كتاب الفنون (عربي)، الجزء الثاني، جورج مقدسي
٤٦. كتاب الحروف للفارابي (عربي)، محسن مهدي
٤٧. كتاب القصاص والمذكرين (عربي انكليزي)، مارلين شوارتز
٤٨. كتاب الخطابة للفارابي (عربي—فرنسي—لاتيني)، ج. انغاد و م. غرنياشي
٤٩. التأويل القرآني ونشأة اللغة الصوفية (فرنسي)، بولس ع. نويا
٥٠. كتاب التوحيد للماتريدي (عربي)، فتح الله خليف

السلسلة ٢ : اللغة والآداب العربية

٥. العربية الفصحى (فرنسي)، هنري فليش

١٦. الجامع في فقه اللغة العربية، الجزء الأول، (فرنسي)، هنري فليش

وصدر الجزء الثاني في السلسلة الجديدة، تحت الرقم آ١١

٣٢. اطلس ومصطلحات بحرية تونسية، الجزء الأول، (فرنسي)، ا. غاتو وهنري شارل

٣٣. اطلس ومصطلحات بحرية تونسية، الجزء الثاني، (فرنسي)، ا. غاتو وهنري شارل

٣٨. لويس شيخو وكتابه الآداب المسيحية في الجزيرة العربية قبل الاسلام، كميل حشيمه

السلسلة ٣ : الشرق المسيحي

٤. كتاب الآداب (فرنسي)، موريس تالون

١٠. النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الاسلامية (فرنسي)، ا. فتال

١٢. الموصل المسيحية (فرنسي)، ج.م. فياي

١٥. رتب القديسين في الكنيسة القبطية (فرنسي)، م. دي فينول

٢٠. رسالة في الوحدة والثالوث لمحيي الدين الاصفهاني (عربي-فرنسي)، ميشال ألأر، و ج. ترويو

٢٢. آستور لوالمسيحية، الجزء الاول، (فرنسي)، ج.م. فياي

٢٣. آستور المسيحية، الجزء الثاني، (فرنسي)، ج.م. فياي

٢٤. بولس الانطاكي اسقف صيدون الملكي (القرن الثاني عشر)، (عربي-فرنسي)، بولس خوري

٢٧. رحلة أثرية في الضواحي الغربية من انطاكية (فرنسي)، جان مسريان

٣٠. تاريخ الكنيسة الأرمنية ومؤسّساتها (فرنسي)، جان مسريان

٤٠. نقولا برديائف فيلسوف الحرية (فرنسي)، جيروم غيث

٤٢. آستور المسيحية، الجزء الثالث. (فرنسي)، ج.م. فياي

السلسلة ٤ : التاريخ وعلم الاجتماع في الشرق الادنى

١. فخر الدين المعني، امير لبنان (١٥٧٢-١٦٣٥) (فرنسي)، ميشال شبلي

٢. لمحة عن المعارك مع العدو ابتداء من اول حزيران سنة ١٧٧٠، ا. بوغوليوبسكي

٢١. تحقيق عن اللغات المتداولة في لبنان (فرنسي)، سليم عبو

٣٥. تاريخ بيروت لصالح بن يحيى (عربي)، ف. هورس

السلسلة الجديدة :

آ- **اللغة العربية والفكر الاسلامي.**

١. شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى (عربي)، عبدالرحمن بدوي

٢. حكم ابن عطاءالله (عربي فرنسي)، بولس ع. نويا

٣. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي (عربي)، فضلو شحاده

٤. دراسات في اللغة العربية العامية (فرنسي)، هنري فليش
٥. بشّار وغزله، شعره في عبدة (عربي فرنسي)، اندريه رومان
٦. كتاب بلوهر وبوذاسف (عربي)، دانيال جيماريه
٧. نصوص صوفية غير منشورة لشفيق البلخي–ابن عطاء الأدمي–النفري، (عربي)، بولس ع. نويا
٨. المعتمد في اصول الدين للقاضي ابي يعلى الحنبلي (٤٥٨/١٠٦٦) (عربي)، وديع زيدان حداد
٩. الرسائل الصغرى لابن عباد الرندى (٧٩٢/١٣٩٠) (عربي)، بولس ع. نويا
١٠. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد (انكليزي)، مارتن مكدرموت
١١. الجامع في فقه اللغة العربية، الجزء الثاني، (فرنسي)، هنري فليش
١٢. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني، (عربي)، ج.ي. هوبن ود. جيماريه
١٣. شرح متن الأربعين النووية في الاحاديث الصحيحة النبويّة، (عربي-فرنسي)، لويس پوزيه
١٤. مجرّد مقالات الأشعري لابن فورك (عربي)، د. جيماريه.

ب– الشرق المسيحي

١. المقدمة في التفسير لبطرس الدمنتي (عربي فرنسي)، بطرس ڤان دن اكَر
٢. ابو الفرج بن الطيب. تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس (عربي)، كوام جيكي
٣. الكنيسة والاسلام في عهد طيموتاوس الأول (فرنسي عربي)، هانس يوتّمن
٤. أبو سعيد بن بختيشوع: رسالة في الطب والاحداث النفسية (عربي)، ف. كلين–فرانكه
٥. عمار البصري: كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة (عربي)، ميشال حايك
٦. الأب لويس شيخو اليسوعي، ما كتبه وما كتب عنه (عربي فرنسي)، كميل حشيمه
٧. المقالات العشر لتوما الكفرطابي (عربي-فرنسي)، ش. شرتوني.

DANS LA COLLECTION **RECHERCHES**

Série 1 : Pensée arabe et musulmane.

3. A. N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam)*. 2e édition.
6. A. N. NADER, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique, par Abū'l-Ḥusayn al-Khayyāṭ, le mu'tazil.*
8. F. JABRE, *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī.*
9. W. KUTSCH, *Ṯābit ibn Qurrā's Arabische Übersetzung der* 'Αριθμητικὴ Εἰσαγωγή *des Nikomachos von Gerasa.*
11. I.-A. KHALIFÉ, *Šifā' as-sā'il li-tahḏīb al-masā'il d'Ibn Ḫaldūn.*
13. W. KUTSCH & S. MARROW, *al-Farabi's Commentary on Aristotle's* Περὶ 'Ερμηνείας *(de interpretatione).*
14. M. BOUYGES & M. ALLARD, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazalī.*
17. P. NWYIA, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390).*
18. A. TAMER & I.-A. KHALIFÉ, *Kitāb al-haft wa-l-'azillat d'al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ǧa'fi.* 2e édition.
19. O. YAHYA, *Kitāb ḫatm al-awliyā' d'al-Tirmiḏī*
25. J. J. HOUBEN, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār.* Vol. I.
26. S. DE BEAURECUEIL, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite (1006-1089).*
28. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.*
31. F. KHOLEIF, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana.* 2e édition.
36. A. TAMER, *al-Qaṣīda al-šāfiya.*
37. A. TAMER, *Tāg al-'aqā'id wa ma'dan al-fawā'id*
39. C. PETRAITIS, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.*
41. F. JADAANE, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*
43. M. ALLARD, *Textes apologétiques de Ǧuwainī.*
44. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part I.
45. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part II.
46. M. MAHDI, *Kitāb al-ḥurūf de Fārābī.*
47. M. SWARTZ, *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-Mudhakkirīn.*
48. J. LANGHADE & M. GRIGNASCHI, *Kitāb al-ḫaṭāba de Fārābī.*
49. P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique.*
50. F. KHOLEIF, *Kitāb al-tawḥīd de Māturīdī.* 2e édition.

Série 2 : Langue et littérature arabes.

5. H. FLEISCH, *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* 2e édition.
16. H. FLEISCH, *Traité de philologie arabe.* Vol. I.
32. A. GATEAU, *Atlas nautique tunisien.* Vol. I. Édité par H. Charles.
33. A. GATEAU, *Glossaire nautique tunisien.* Vol. II. Édité par H. Charles.
38. C. HECHAÏMÉ, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam ».*